



目 录











第三十三课

甲二（所说论义）分二：一、真实分析所说论义；二、如是分析之必要。

乙一、（讲述开显二谛真如之此中观庄严论真实分析所说论义）分四：一、名义；二、译礼；三、论义；四、尾义。

丙一、名义：也就是《中观庄严论》的论名。

梵语：玛叠玛嘎阿朗嘎绕嘎热嘎

藏语：哦莫坚戒策累哦雪巴

汉语：中观庄严颂

麦彭仁波切的《中观庄严论释》中，梵语和藏语作了对应，而汉语没有对应起来，但在括号里已经说明了。“玛叠玛嘎为哦莫”，此义为中观；“阿朗嘎绕为坚”，汉义是庄严；“嘎绕嘎义为策色嘉巴或策累哦雪巴”，也就是字数相等的偈或者颂。

所谓中观的含义，总的来讲是不住任一边——有、无、是、非等任何边都不住。既然任何边都不住，是不是有一个中的安住呢？中的安住更不可能有。如果是一个没有边界的地方，它的中央哪里会有呢？不可能有。因为边和中



互相观待而安立，如果边不存在，所谓的中也就根本不可能存在，这就是所谓的中道义。

如果对中观的意义进行分析，则有所诠义中观与能诠句中观，也就是指真实般若与文字般若两种。其中，我们需要了达的真正中观——所诠义中观，又可分为基中观、道中观、果中观三种。众生必须通达的胜义谛和世俗谛无可分割的本体，就是所谓的基中观；通达上述基中观后继续修持，或者为了通达基中观而继续修持智慧、福德不相脱离之道，就是道中观；最终获得色身、法身无别双运之果，既不堕于色身也不堕于法身，也即获得不堕二边的色身法身双运之果，即是果中观。

学习中观、通达中观的目的是什么呢？就是依靠基中观、道中观，最后现前果中观，这就是我们的真正所求。

对于所谓中观的含义，如果想要广讲的话，的确可以讲很长时间，但法王如意宝以前在课堂上也批评过：有些人为了炫耀自己的智慧，根本不考虑听者的根基和意乐，采用很多的教证，一直像念传承一样念下去，下面的很多人根本记不住。这样还不如传一些与大多数人根基相合的法……。在座的大多数人也是如此，

如果讲得太广可能根本听不懂，一直在“坐飞机”。因此我们在这里基本上以字面解释为主，这样大家应该可以接受。

释迦牟尼佛第二转法轮的子般若、母般若的 17 种《般若经》，以及释迦牟尼佛第三转法轮中的《涅槃经》等，均属于能诠句中观，或者叫做经典般若。另外，对《般若经》的密意进行解释的《中观根本慧论》、《六十正理论》、《七十空性论》等中观六论或中观五论[1]，以及其他各种中观书籍均称为文字般若，属于论般若的范畴。

因此，文字般若可分为经般若和论般若，真实般若则可分为基般若、道般若和果般若。当然，对于哪些是真正的般若、哪些不是真正的般若有很多辩论，以前讲《中观根本慧论》时曾给大家提过一点，这里不作广说。

“庄严”的意思是指美化或显扬。比如一个人长得非常俊秀美丽，并且依靠各种珍宝装饰得极为庄严，这时应该通过镜子使之映现出

[1] 《中观根本慧论》、《回诤论》、《七十空性论》、《六十正理论》、《精研论》、《名言成立论》，这是宁玛派所承许的中观六论。按格鲁派的观点，不承许《名言成立论》而许《中观宝鬘论》为第六论。按萨迦派果仁巴大师的观点，《名言成立论》、《中观宝鬘论》皆非中观所摄论著，因此只承许中观五论。

来。同样，所诠义中观相当于非常俊美之人的身体，能诠的文字中观则如同作为妆点的珠宝饰品，而此《中观庄严论》就如同清澈的明镜一样，可以将所诠义的俊美身体以及作为妆点的能诠句中观完全开显。

这部《中观庄严论》实际是包括自续派、应成派在内所有中观的庄严。或者说，是基中观、道中观、果中观所有中观的庄严。有关“庄严”的问题，前面总义当中已经讲过，这里也就不再多说。

如果有人想：这部《中观庄严论》怎么会成为中观应成派的庄严呢？因为庄严有开显之义，既然如此，就像《入中论》和《显句论》对中观应成派的密意和观点进行开显和弘扬一样，本论如果成为中观应成派的庄严，也就应该成为中观应成派的论典；如果不成为中观应成派的庄严，那么，由于不属于所有中观最究竟观点之中观应成派的庄严，也就很难成立“整个中观之庄严”这种说法了。

对方提出了这样的问题，下面麦彭仁波切站在自宗观点对对方进行回答。

应该说，《中观庄严论》不仅是自续派的庄严，也应该是应成派的庄严。那《中观庄严论》



会不会成为中观应成派的论典呢?

不会有这种过失。因为这部论典着重对胜义谛和世俗谛分开、以后得为主的观点作了宣说，而对中观应成派的观点只是简略提及。另外，由于本论在抉择后得时分别宣讲了二谛各自的实相，如此一来，所谓二谛双运、远离承认的中观也很容易建立。因此，以简略宣说真实胜义而广泛宣讲相似胜义的方式，可以成为中观应成派的庄严，但也不会成为中观应成派的论典。这一点务必需要了知。

有关中观自续派、中观应成派，或者后得和入定之间的差别，总义当中已经宣说完毕，此处概不繁述。

对于自续派和应成派的差别，以及本论如何成为应成派和自续派的庄严等内容，麦彭仁波切说：虽然我觉得有许多需要进一步分析的问题，但对具有智慧的人来讲，只要笼统地说明要义就已经足够了。因此，麦彭仁波切在解释颂词时虽然作了解说，但并未进行广泛分析。

对于中观应成派和中观自续派，前面已经一而再再而三地反复强调过：中观应成派着重抉择二谛一味一体的入定阶段。因为圣者入根本慧定时，一切的眼耳鼻舌身等全部无有，全

部是远离一切戏论、一味平等的法界，这就是中观应成派所化众生所证悟的境界。因此，这一宗派在抉择见解时，最开始就破除一切边。而中观自续派所抉择的，则是胜义谛和世俗谛分开的后得阶段。

有关这一点，在《定解宝灯论》以及麦彭仁波切的其他中观论著中都已经讲过：中观应成派和自续派最主要的差别，就在于二谛是否分开抉择。这一点非常关键。如果通达这一要点，对于自己的中观见解到底属于自续派还是应成派这一问题进行分析时，也就会十分方便。

正如前文所说，中观应成派对于入定阶段一切法都不存在进行了抉择；中观自续派则对出定位作了抉择，也即六根前所显现的一切万法，在名言中无欺存在，但以胜义量观察时一切都不存在。所以，二者之间存在很大的差别。

在学习《金刚经》等经论时，个别导师、道友的智慧完全不相同，有些人以自续派的观点进行解释，有些人则以应成派的观点进行解释。很多大德在显现上，也各自作出了不同的解释方法，但从究竟角度来讲，他们都已经通达了佛陀的密意。可是现在的个别后学者根本没有通达真正文字中观的含义，思维也是非常

奇怪：我在这边讲中观不承认任何边，他反而认为中观是有边的；然后我说“中观是离戏的”，他却认为中观是有戏的。这类人始终沉溺在分别念的网罟当中拔不出来，非常可怜。

希望大家一定要将自己的思想摆正。思想没有摆正的话，你也许认为自己想的也对、说的也对，可实际上，你的思想已经完全被一种邪分别控制住了。应该经常看一看：自己的分别思维是不是沿着堪布、堪姆们所讲的轨道在前进？自己的思想与有关经典、论典所讲的教义是否相符？否则，每天深陷于“我的境界”、“我的分别念”当中没有任何意义。所以，大家的思维一定要趋入到佛经的轨道上来，这一点非常重要。

与中观究竟的入定智慧相切合，这就是中观应成派的观点；与后得二谛理的实相相切合的观点，就是中观自续派的宗义。在宗派当中出现了上述两种，同样，为了不同众生的根基，佛在《华严经》、《楞伽经》等经典中宣讲了远离一切思维的真实胜义；在有些经中则宣说了“无色、无识”等无遮单空的相似胜义。

阿阇黎龙猛菩萨依靠释迦牟尼佛的经典来建立宗派，并且在《中观六论》中着重抉择了

从色法到一切智智之间一切法根本不存在的教义。

首先依靠佛的智慧进行抉择，这一点对修行人来讲的确非常重要。大家在闻思或者念诵经典时，自己的心一定要符合佛陀的经典教义，如果与佛陀的思想不符，即使有成千上万的人与你持相同观点也没有任何意义。就像现在的法轮功等邪知邪见，他们的思想表面看来似乎很吸引人，但实际上没有任何意义。因此，龙猛菩萨也是首先依靠经典进行抉择，建立了远离一切戏论的道理。月称论师则在《入中论》中说[2]：空性的意义非常深奥，需要依靠龙猛菩萨的智慧进行抉择。我们作为后学者一定要追随圣者菩萨的足迹而行持。

应成派、自续派的诸位阿阇黎，也是分别由着重强调入定与后得中观而取名的，并非自续派论师没有如实诠解经论的含义。我们不要认为：自续派的论师根本不是真正的中观论师，只有月称论师才是真正的中观论师，因为自续派的论师们根本没有解释出佛陀真正的密意。不能这样想。佛陀的密意根据不同众生的根基

[2] 《入中论》云：如彼通达甚深法，依于经教及正理，如是龙猛诸论中，随所安立今当说。

而有两种教义，中观自续派和中观应成派的论师则分别对这两方面教义作了解释。

麦彭仁波切的金刚语有很多甚深的意义，我们这些凡夫人可能在很长时间当中苦思冥想也根本说不出来半句，大家对麦彭仁波切所说的上述道理一定要认真思维并如实通达。

如果未按照中观自续派的观点，一开始没有将胜义谛和世俗谛分开而承许胜义中一切法不存在、世俗中一切法以自相存在，也就会由于无因而难以获得中观应成派所抉择以入定为主的境界。对个别众生来讲，由于对远离四边八戏的观点无法一开始就接受，所以，应像本论所讲的那样，首先抉择单空观点从而破除实执，这一点是非常重要的。

《入中论》中说：“名言真谛为方便，胜义谛由方便生。”名言谛是产生胜义谛的一种方便法，依靠这种方便法才能产生胜义谛。对这个颂词可以有两种解释方法：一种解释方法是，中观自续派的单空是趋入真实胜义的一种方便，如果不具足单空这一名言谛的方便法，就不可能了知真实胜义；或者，按照中观自续派的观点来解释，现在见闻觉知的名言非常重要，如果这种方便不存在，也就不可能证悟胜义的

单空。

《中论》中也有类似教证：“若不依俗谛，不得证真谛。”与上一教证相同，以中观自续派观点来解释：不依靠现在所见所闻的自相法，就不可能证悟胜义谛的单空。或者，按照中观应成派的观点：如果不了知单空世俗谛，也就无法了知远离一切戏论的真实胜义谛。此处，麦彭仁波切按照后一种观点作了解释。

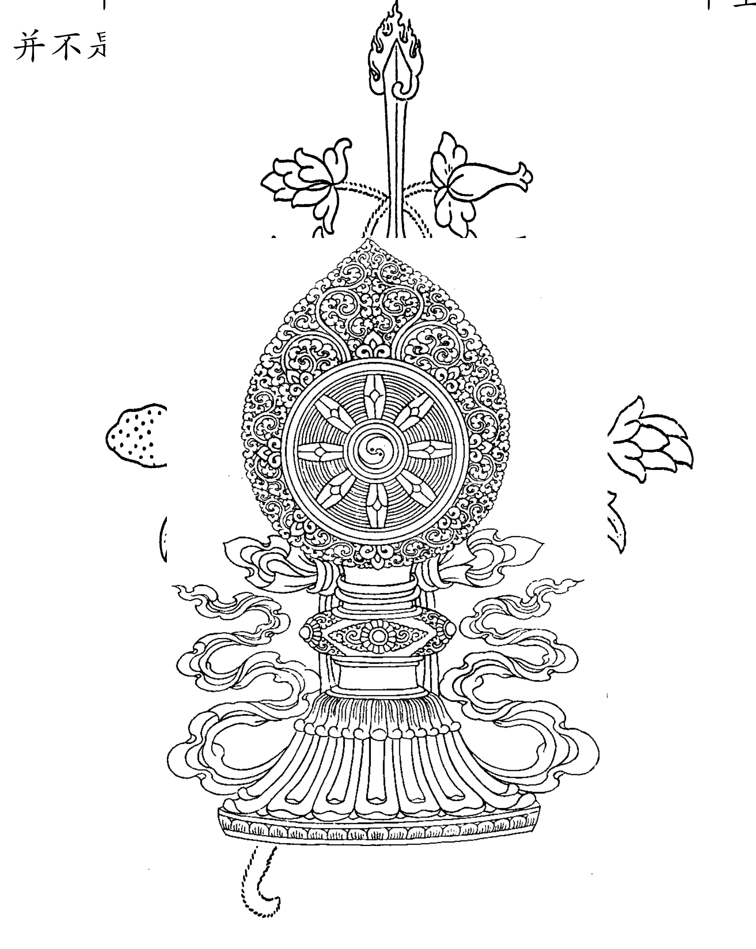
这里的名言，并不是与相似胜义所对立的世俗名言法——现在见闻觉知自相的柱子、瓶子等。那么，此处的世俗谛是指什么呢？应该是真实胜义所对立的世俗，也就是所谓的单空。它是指心名用之语言、分别的行境——二谛分开的这一显现。

对于“心、名、用”三者，因明当中会着重解释，也即依靠分别心来了知柱子，叫做心；以分别心了知后，在语言上可以称其为柱子，就叫做名；将柱子涂成红色或者依靠它支撑房梁等，即是用。名言中的任何操作必须依靠心名用三者，因为分别念没有对某物进行认知，也就根本无法对其取名；即使心已经认知并取了相应的名称，但未加以使用也起不到很大的意义。所以，因明观点认为：所谓的名言，全



部依靠心名用三者进行操作。

因此，大家应该明白，所谓的相似胜义谛——单空其实属于名言谛的范畴，而通达单空并不



第三十四课

开显二谛真如之中观庄严论真实分析所说论义，其中正在讲述第一个问题——名义，也就是《中观庄严论》的论名。《中观庄严论》如何成为中观应成派和中观自续派的庄严？

前面已经讲了，中观有相似中观和真实中观，也叫做相似胜义谛和真实胜义谛。相似胜义谛是不可缺少的，如果没有依靠它，就不可能通达真实胜义谛。有关这一点，前文引用月称论师《入中论》和龙猛菩萨《中观根本慧论》的教言作了宣说。在龙猛菩萨《中论》的第十八品和月称论师的《显句论》中，都已经再三强调：所谓的单空属于名言范畴，应该是相似胜义。

所以，自续派暂时承认的单空仅属于名言范畴，并不是真正的胜义谛。凡属名言范畴的法，都是分别念的行境，而并非真正入根本慧定的智慧行境。因为真正入根本慧定的行境是中观应成派直接抉择的见解，或者说是中观自续派最后所抉择的见解，也即远离一切分别、各别自证智慧的行境，这一点大家应该清楚。

前面已经说了，只有依靠二谛分开的阶梯，才能通达二谛不分开的真实胜义谛。当然，这也是针对中观自续派所化众生的根基来讲的，如果是中观应成派的所化众生，也不一定依靠方便与方便生。也就是说，从顿悟者的角度来讲，不需要依靠单空，也不需要依靠名言世俗谛，直接如大圆满见解中所讲的：只要弟子的信心具足，上师的智慧和加持也具足，当下就可以开悟。禅宗也有很多类似的公案。这种人不需要很长时间地抉择单空，但对大多数众生来讲，只有依靠名言谛才能证悟真正的胜义谛。

本论此处所抉择的真实胜义，是远离一切名言、不住任何边的双运中观，这在荣索班智达、全知无垢光尊者有关密宗和显宗的教言中经常会遇到。不住一切边、大双运的中观，是超离一切戏论的行境，可以称之为法性，也可以称之为真实胜义，它有很多很多不同的名称。

在这里，麦彭仁波切给诸位后学者讲了非常殊胜的教言。虽然远离一切戏论的境界称为真实胜义，可是，现在的很多人，在不同环境中所修学的法义和成长方式有点不同。尤其藏地的个别论师，虽然说自己是中观应成派，但他们所宣讲的明显是中观自续派的观点。这种



人，无论在什么场合当中，只要遇到胜义谛，就马上执著为单空。这样的单空，有时候看起来也是比较可怕的，《定解宝灯论》中讲到这种人的观点时说：他们不仅在讲显宗时执著单空是最高的境界，而且讲密宗时也认为，密宗只是生起次第和圆满次第的方便法超胜显宗，真正的见解与显宗中观应成派的单空[3]无有差别。就这样将所有密宗的续部引入到一种单空的境界中去，导致在解释经典和论典时，自己也是非常的迷茫困惑。

一般来说，藏地的有些论师特别喜欢加鉴别——胜义中不成立、世俗中如何如何。印度的一些高僧大德和论师们在论典中根本不加任何鉴别，解释中观应成派观点时，一说到胜义谛，就是远离一切戏论的意思；解释中观自续派观点时，提到胜义谛就是指单空。但是，我们当中的有些论师没有将经论宣讲的教义结合起来受持，而是一听到胜义谛就理解为单空。汉传佛教也是这样，个别论师根本不知道远离一切戏论的大空性，只要讲到空性，就是“我不存在”、“柱子不存在”、“瓶子不存在”，他们

[3] 对方认为中观应成派的究竟观点为单空。

认为这就是所谓的空性、这就是般若波罗蜜多的究竟意趣。

这种现象，一方面可能是上一代祖师传下来的；另一方面，《中观根本慧论》所抉择的远离四边八戏的真正大空性或者现空双运的境界，的确有很多人非常难以理解。所以，麦彭仁波切说：“务必要分清不同的场合。”如果解释《阿含经》或《俱舍论》时，也将其中的胜义谛解释为远离四边八戏，并且引用《入中论》的教证进行说明；然后解释《中观根本慧论》时，引用《俱舍论》和《释量论》的教证，认为胜义谛就是细微的刹那。这样的话非常不合理。不仅在本论当中，麦彭仁波切在三大辩论书中再再强调：修行过程中千万不要执著单空，一味地耽著单空是无可救药的一种见解。这个世界上的很多人的智力并不相同，佛陀和高僧大德们针对不同众生安排了各种不同的教材，因此，大家切莫一概而论，分清不同的场合而分析极为重要。

所谓的胜义，就像《定解宝灯论》所讲的：真实胜义就是抉择入根本慧定的大中观；相似胜义一般是分别念的行境。有时也称为因中观或者果中观。也叫做大胜义、小胜义，前者实





际就是远离八边或四边的胜义谛，后者则是指所谓的无遮单空。另外，还有法界、真如、中观，或者大中观、小中观，真实法界、假立法界等非常多的名称。

这与阿罗汉和涅槃相类似。比如阿罗汉也有很多差别，在小乘当中，声闻也叫做阿罗汉，缘觉也称为阿罗汉，大乘当中的佛陀也叫做阿罗汉。所谓的阿罗汉，就是远离一切过患、获得一切功德的一种称呼。再比如所谓的涅槃，有时指获得佛果；有时将上师圆寂说为涅槃；小乘行者入于寂灭定也称为涅槃；而说轮回和涅槃所摄之法时，其实就是指轮回和超离轮回所摄的一切法。

但是，未作过系统闻思的人遇到一个名词时经常会非常困惑，并且误解它的真正含义，这是非常大的缺点。

同样，说无生的时候，有时是指远离四边八戏的境界，有时则是指根本没有产生；空性也是如此，有时所谓的空性是指单空，有时所谓的空性就是大空性，对于诸如此类的名称一定要分析清楚。

麦彭仁波切在《中观庄严论释》中着重强调：远离一切名言、远离一切承认的大胜义，

就是中观应成派唯一不共的观点。虽然如此，也并不代表中观自续派从来都不宣说远离一切戏论的境界，实际上，静命论师在《中观庄严论》中已经对远离戏论的境界作了抉择。

那么，静命论师是如何抉择的呢？《中观庄严论自释》中说："无生等虽已归属在真世俗谛中……"本来无生与空性是同一个意思，但在抉择最究竟见解时，所谓的无生也属于世俗的范畴。

一般在印度的讲义当中，前面会有一段解释颂词的长行文，叫做前释；引用完颂词后也有解释的长行文，称为后释。印度的这种解释方法跟我们的解释方法有点不同，藏文当中，基本上都是把颂词引用完了以后解释，也就是只有后释没有前释。

那么，对于"生等无有故，无生等亦无……"这一颂词，前释中说：为什么不直接说胜义呢？因为真正的胜义谛已经断除了有实无实、生无生、空不空等一切戏论。从这里可以看出：静命论师的究竟见解实际与中观应成派无有差别，对于生和无生、有实和无实、空和不空一概都是不承认的，因此，他最究竟的观点并不是一种单空的境界。

那为什么将无生等也称为胜义谛呢？这是有原因的。比如中观可以分为真实中观和文字中观，其中文字中观实际是相似中观，因为文字并不是远离一切戏论的境界，但依靠这样的文字或论典，可以通达果中观，也即真实中观。以果称呼因，因而称之为中观。同样的道理，此处所说的无生等虽然并非真实胜义谛，而是一种单空，但是依靠这样的单空，可以了达远离一切戏论的境界，所以称之为胜义。

由此可以了知，无生等也是世俗谛，远离一切戏论的境界才是真正的胜义谛。此处已经明白宣说了《中观庄严论》成为整个中观应成派和中观自续派之庄严的道理。

有些人会产生这样的想法：对于龙树菩萨的意趣，应成派与自续派各方阿阇黎解释的方式迥然不同；我们讲《中观根本慧论》时也介绍过：清辨论师、佛护论师、月称论师等对中观的解释方法完全不同，那么，有没有必要将二者结合起来进行宣讲呢？

麦彭仁波切对此回答说：对于愚者来说，他们认为中观应成派和中观自续派的观点，或者大乘和小乘的观点，完全像火和水一样互不相干，始终处于矛盾的状态当中，但对真正的

智者而言，将二者结合起来讲解非常有必要。虽然暂时的抉择方法有所不同，但在究竟意趣上无有任何矛盾，作为后学者应该通达这一要点。

比如藏传佛教各教各派的观点虽然有所不同，但究竟意趣并不矛盾，了知这一关要在修行过程中非常重要。正如麦彭仁波切所说：了知各教派互不相违，修行时则应以自宗为主。因此说，一方面对自宗传承上师和教法有一定的执著非常有必要；另一方面，也千万不要排斥其他的教派和上师，因为一切佛教宗派在究竟观点上无有任何相违。

此外，《中观庄严颂》是指组合成偈文、非为散文的含义。所谓的颂词，全部是字数相等的词句，汉文一般用 5 个字，藏文应该是 7 个字。

丙二、译礼：

大译师智慧军在将《中观庄严论》从梵语译成藏语时，首先对文殊菩萨作了恭敬顶礼。国王赤热巴巾规定：在翻译经论时，凡是属于经藏的，前面需要加“顶礼诸佛菩萨”，因为只有依靠诸佛菩萨的加持才能开显经的含义；凡

是属于律藏的，前面则要加“顶礼一切智智佛陀”，因为有关戒律方面细微的取舍，必须依靠佛陀的智慧才能抉择；凡是属于论藏方面的，前面一定要加上“顶礼文殊菩萨”，只有依靠文殊菩萨的智慧，才能通达对法当中细微的分类、法相、释词等。因此，译者根据国王的规定，在前面首先作了这样的译礼句。

那么，所谓的“文殊童子”究竟是什么意思呢？由于心与法界无有差别、无有任何戏论之执著，因此称为“文”。一般在讲到文武坛城时，所谓的“文”也就是寂静的意思。而从乃至虚空际恒常利益众生的角度来讲，则是圆满二利的“殊”。这样的“文殊”，在有些经典中说是十地菩萨，有些经典中说其早已成佛等等，有各种各样的记载。一切如来无分别智慧的本体，在众生面前一般显现为十地菩萨，以 16 岁孩童的形象度化众生，因此称之为“童子”。

当然，所谓的文殊菩萨也不一定在所有众生面前都显现为 16 岁孩童，也有各种各样的形象，续部中说：根据不同的信心，有时现老年相，有时现中年相。但一般来讲，从无有一切损恼、远离一切衰老这一角度，称之为童子相。

此处的顶礼，上等者以自己的心与文殊菩

萨无二无别的方式来顶礼；中等者通过心中观想文殊菩萨，也即修行的方式作顶礼；下等者则依靠身语意来作顶礼，也即以非常恭敬之心和身体顶礼膜拜。

丙三（论义）分二：一、抉择所知二谛之义。这是本论的主要内容，也即按照中观自续派的观点抉择胜义谛和世俗谛，最后简略宣讲了应成派的观点。**二、以赞如是二谛之理而摄义。**最后赞叹中观自续派这一观点，讲到暂时分开抉择胜义谛和世俗谛是非常有必要的。

丁一（抉择所知二谛之义）分三：一、认清二谛之理；二、遣除于此之争论；三、如是通达之功德。

戊一（认清二谛之理）分二：一、宣说胜义中万法不存在；二、宣说世俗中有实法存在。

首先讲胜义中一切法不存在，也就是抉择万法为空性。众生从无始以来在轮回中不断地飘泊，原因是什么呢？就是将本来不存在的我执著为存在。因此，首先一定要依靠中观自续派的推理将其抉择为不存在，使众生了知胜义中万法不存在、世俗中万法存在的道理。

己一（宣说胜义中万法不存在）分二：一、立根本



因；二、建其理。

因是推理的意思，首先通过推理的方式建立自己的宗派，然后对于这种立宗的合理性进行论证。

庚一（立根本因）分二：一、真实立根本因；二、旁述。

辛一、真实立根本因：

本论的最开头既没有顶礼句也没有立誓句，而是首先将整部论的意义通过胜义中不存在进行了抉择。这里虽然只是一个颂词，却已经依靠因明中的自续因建立了自宗观点。

自他所说法，此等真实中，

离一及多故，无性如影像。

此处加上鉴别：在真实义当中，自宗和他宗所说的一切万法都不存在，远离一和多的缘故，如同影像一般。颂词中将“无性”放在后面宣说，这是陈那论师的一种推理方式。

这样的推理方式非常简单，但是依靠这种推理方式，可以将我们相续中所有的实有执著全部推翻。

“自他所说法”，包括自宗内道佛教、他宗

外道所说成实的一切有实法。此处当然不包括中观应成派所承认的法，以及中观自续派自己所承认的无实之法，除此之外，所有的唯识宗、小乘宗等，以及外道所承认的实有法全部包含其中。

自宗和他宗所承认的一切法，比如小乘认为微尘存在；从未学过宗派的人认为：牦牛、拖拉机、帽子等一切法都是实有的；外道则认为常有自在的我、遍入天、大自在天等是存在的。对于诸如此类的实有法，运用非常细微的胜义理进行分析和观察时，任何一个法在真实义中都是无有自性的，不可能存在。

为什么无有自性呢？只要是存在的法，或者以“一”的方式存在，或者以“多”的方式存在，但真正观察就会发现：“一”的方式不能成立，“多”的方式也不能成立。就好像镜子中虽然显现影像，但真正对其观察时，镜子当中哪里有一个真正的色法和影像呢？根本没有。

同样，现在所见所闻的一切法，只不过是迷乱分别念的显现而已，真正依靠离一多因进行观察时根本不可能成立。这样的观点，并不是仅仅在口头上说一说，下面对同品、异品以及宗法如何建立等问题逐一观察就会了知：这



种因明的推理方式的确非常尖锐。

当一个人了知柱子为无常时，可以通过“瓶子是无常的，所作故，如同柱子”这一推理，使其了知瓶子也是无常的。如果此人询问“为何无常”时，可以说：“因为它是所作性。”那么他问：“是所作的话，是不是无常呢？”“是所作就必定是无常的，就像柱子一样。”因为他承认柱子是无常的，由此也可以推知瓶子是无常的。

由于外道和内道任何宗派都会承认影像是根本不可能存在的，因此，我们可以通过双方共同承认的比喻说明一切万法无有自性这一道理。反过来说，正如《智慧品》中所说的那样：外道和内道的任何一者，根本举不出一个显现而成实的比喻，所以，影像的比喻可以成立。有关如何成立的道理，下文还会继续分析。

那么，自宗所说的是哪些法、他宗所说的又是哪些法呢？下面对此作了一个简单的解释。

对于小乘《俱舍论》所承认的蕴、界、处等一切有为无为的实有法，以及他宗所承认的主物、自在天等，全部作为此处的有法进行抉择。这样的有法如果存在，必然是一体或者多

体，然而，是“一”的话就不是“多”，是“多”的话就不是“一”，此二者互绝相违。这种远离一体多体的推理是一种能遍不可得因。

什么叫做能遍不可得呢？《量理宝藏论·自利比量》中专门讲到这方面的问题，因可以分为自性因、果因、不可得因等等。所谓的能遍不可得因，能遍的总法不存在的话，它的所遍别法也就根本不可能存在[4]。比如说屋子里面没有人，那么扎西这个人肯定不存在，能遍是“人”，“扎西”是所遍的部分。

所以这里说，“一”和“多”不存在的缘故，那么，由于外道、内道中根本找不出一种不包括在一和多当中的法，大家便可了知，一切万法全部是空性的。为什么呢？一种法如果存在，必定以“一”和“多”的方式存在，但是，不管是外道所承认的法，还是内道所承认的法，以能遍不可得因——离一与多可以推翻一切法的存在。所有法都不存在的话，其中的瓶子又如何存在的呢？根本不可能存在。所有法都是空性的话，又能否找出一个不空的法呢？无论如何也是找不出来的。

[4]《量理宝藏论》：无有缝隙的石板上不存在柏树，无树之故。

第三十五课

前面所讲推理的意义非常深奥。自他所说的一切法，在胜义中无有自性，为什么没有自性呢？远离一体多体的缘故，犹如镜中影像。这种推理已经牵涉到因明各种各样的逻辑推理，又牵涉到中观自续派和中观应成派依靠离一多因抉择万法为空性的道理。

对于这一颂词，麦彭仁波切在旁述当中讲得比较广，对有法、立宗以及因等作了很详细的分析。因此，大家首先一定要将静命论师所建立的推理公式清楚掌握，否则，下面讲到有法、立宗、因、同品遍、异品遍等因明的很多法语时，大家可能会比较模糊，就像菟丝草一样什么都分析不清楚。

在这个推理当中，“自宗他宗所摄的一切万法”就是所谓的有法，因明当中称之为所诤事[5]；其中所说的“胜义中无自性”就是立宗，也就是说，我已经承认了这一观点，但对方还没有承认，最后依靠推理要使对方也承认这种观点；“远离一体多体的缘故”，依靠这种不得不承认

[5] 他宗和自宗共同争论的事物，就称为所诤事。





的因，使对方承认；并且运用共同承认的比喻——“犹如影像”来论证这种推理。

希望你们每个人对有法、立宗、因和比喻一定要分析清楚，而且，在其他推理上也应该推得出来，比如我们共同所见的红色柱子，这叫做所诤事或者有法；柱子是无常的，对于这一点，对方并不承认，现在我引用一个他承认的因——所作的缘故，如果是所作的就必定是无常的；如此论证之后，使对方了知柱子是无常的，但为什么是无常呢？“所作的缘故，就像瓶子”，这样一来，敌论者不得不承认柱子就是无常的。

所以这里说，自他所摄的一切万法是无有自性的，为什么呢？因为无有“一”与“多”的本体。“一”和“多”没有的缘故，自他所说的任何法根本不可能存在。这是非常尖锐的一个问题。当然，对有智慧的人来讲，可以轻而易举懂得其中的意义，但对个别人来讲可能稍微吃力一点。希望大家在思维时，最好不要随着自己的分别念来理解，一定要切合本论的意义，不然，真正的意义放在一边，自己在其他地方胡思乱想，这不叫闻思修行。






辛二（旁述）分三：一、分析有法；二、分析真因；三、阐明喻理。

此处所说的有法，就是指“自他所说的一切万法”；真因也就是指“远离一体多体”；最后分析“犹如影像”这一比喻。所以，麦彭仁波切在此处分别对有法、因和比喻进行了分析。

壬一、分析有法：

有些人会怀有这样的疑问：这里遮破了自他宗派所说的一切有实法，又如何能妨害无始以来久经串习的俱生我执呢？

前文解释说：有法包括了自宗佛教徒，如有部宗、经部宗、唯识宗所承认的有实法，以及他宗所承认的常有自在的我、大自在天等，但众生无始以来在相续中长久串习的俱生我执似乎并未包含其中。这样一来，即使将自他宗派所说的一切法证悟为空性，仍然对自相续中的俱生我执无有丝毫妨害，那我们学习《中观庄严论》还有什么利益呢？一点用处都没有。

有些人曾经作过这样的分析：小孩子刚刚降生时，紧紧握着双手，这就说明非常执著所谓的我，哭的时候也是“我啊、我啊、我啊……”；

到死的时候，两只手已经放开了，但也只是这一辈子暂时放开了，下一辈子仍然存在强烈的我执。因此说，对俱生我执如果没有丝毫损害，即使内道、外道所说的所有实法都已经遮破了又有什么用呢？没有丝毫用处。

对此可以回答：外道所承认的常我、帝释天等，以及遍于一切的实有的能遍法；还有内道所承认的无为法——虚空、抉择灭、非抉择灭；一切粗大和细微的事物，以及小乘所承认的细微意识等，上述一切法作为所诤事，也就是本论所说的有法。

将上述有法作为此次辩论的焦点，所有常有和无常的法、内有情世界和外器世界，以及有境心识和外境无情法等，一切有为法和无为法全部可以包括其中。

通过上述离一多因的理证，最后可以了知上述自他所说的一切万法，全部都是空性的，如此一来，我们相续中的俱生法我执和俱生人我执一定会断除。所以，我们可以对对方说：“你没有必要害怕，上述自他宗派所说的一切法已经完全包括了俱生我执和俱生法执。”

那么，什么是俱生我执呢？从来到这个世界开始，我们就一直将五蕴的假合执著为“我”。

这一点，不需要任何人教——牦牛、山羊、鸽子或者人类，每个众生都有一个“我”的概念，这就是所谓的俱生我执。

当然在俱生我执和遍计我执的问题上有很多辩论，但麦彭仁波切是如此承认的，无著菩萨在《瑜伽师地论》等有关教言中也是如此宣说的，《释量论大疏》的作者——释迦智慧，以及无畏论师在《入中论讲义》中都是如此认定的。所以，印度和藏地的高僧大德们共同承许：俱生我执就是不加任何宗派的分别，对自我与生俱来的一种执著。那么，对自己的五蕴和我所执著的话，称为俱生我执；执著“这是瓶子、这是经堂”等，凡是针对法方面的执著，就称为俱生法执。

由于每个众生被相续中与生俱来的愚痴所牵引，认为瓶子是实有的，即使根本不知道什么是瓶子、什么是玩具的小孩子，因为非常喜欢这件物品，也会一直用手抓取，意思是“给我、给我……”。这就是依靠愚痴的牵引，导致他对某一法产生执著，出现想要的念头；对另一法不喜欢，根本不想要。这就是对于法的执著。

有实法存在的话，有实法不存在的无实法

的名言也可以形成。其实这些唯是愚痴分别念安立的，实际上，有实法和无实法在本体上根本没有真实的自性，但是，有了这样的名言以后，我们将瓶子执著为有实法、瓶子不存在执著为无实法，这些都属于法我执。

对自相续五蕴未加详细观察进而执著为我，这就是所谓的坏聚见，也就是《入中论》所讲到的二十种萨迦耶见[6]。这样的萨迦耶见其实就是我执和我所执，这种俱生我执实际是对自相续五蕴未作详细观察而产生的。

由此看来，耽执似乎成立的法与补特伽罗，就是所谓的设施处，它是假立的一种本体。设施处也就是指假立的根本，如同玩具，孩子虽然不知道它的名称，但是他将这个玩具执著为实有，这就是法我执的设施处。那么，人我执的设施处是什么呢？没有设施处是不可能的，比如瓶子不存在的话，就不可能依靠这个瓶子产生“瓶子”的念头；而没有五蕴的话，也就不可能依靠五蕴产生“我”的念头，因此，五

[6] 二十种萨迦耶见：在色受想行识诸蕴上各具四种萨迦耶见之相，以分析色蕴为例：我非是色而见为色，色非是我而见为我，色中无我，我中无色。以此类推其余四蕴，故为二十种萨迦耶见。如《入中论》云：我非是色色非我，色中无我我无色，当知四相通诸蕴，是为二十种我见。






蕴就是人我执的设施处。

所谓的设施处，在不经观察的情况下，就如同田地里为了保护庄稼而制作的稻草人一样确实存在，但真正观察就会发现它根本就不存在，因此也就没有必要执著。

此外，众生对名言中本来无有的法，以颠倒理由妄加执著为有，这就是法我执的设施处。本来名言当中根本不可能存在——我也不存在、法也不存在，可是却执著为实有存在，这就是俱生法执。

所谓的遍计我执，就是耽著自心强行假立的常有实法、神我等种种愚痴之想。由于受到外道影响或接受外道论师的教义，从而认为上帝存在、天尊存在，这种因不同环境或教育的影响而在自相续中生起的执著，就是遍计我执。

无始以来就在轮回中不断流转的可怜众生，有些被俱生我执的铁链紧紧捆绑着，有些被俱生我执和遍计我执两种铁链紧紧束缚着，与监狱里的犯人无有任何差别，根本没有一丝一毫的自由。

以上讲述了遍计我执和俱生我执。学习宗派时，分析此二者是相当关键的，麦彭仁波切在这里运用比较简略的语言，已经将这个问题

分析得非常清楚，大家应该仔仔细细地思维其中的道理。

下面讲述遮破此等一切的“一”能否真正破除“一”的道理。意思就是说，对于前面所讲的俱生我执和遍计我执，如果破除了遍计我执，另一个俱生我执能否随之破除？或者，俱生我执破除以后，所谓的遍计我执能否一并破除？

对此可以回答说：遍计我执破除之后，俱生我执不一定随之破除；俱生我执破除以后，遍计我执一定会破除。

首先讲第一个问题：凭借能破的正理尽管能推翻耽著为常物的一切对境，但由于此对境并非俱生我执的所依，因而依然打破不了俱生我执。通过中观理，对外道所说的常我、大自在天等遍计我执的对境观察进而全部破除之后，仍然对自相续中的俱生我执无有丝毫损害，因为常有的我等并非俱生我执的对境。《入中论》中说：“见自室壁有蛇居，云此无象除其怖，倘此亦能除蛇畏，噫嘻诚为他所笑。”同样的道理，众生从无始以来对自相续五蕴具有非常严重的执著，由此才会不断流转在轮回苦海当中，但你对这一点根本不加以破除，却说常有自在



的我不存在、帝释天不存在、造物者不存在，这对俱生我执不会产生任何损害。

所以，一者（指遍计我执）破了另一者（指俱生我执）不一定破。也就是说，即使破除了遍计我执，也根本无法遮破俱生我执。由此可知，学习外道论典无有任何意义，为什么呢？即使了知外道各种各样的主物不存在，将其全部抉择为空性，却对自相续中的人我执和法我执没有任何损害，仍然会在轮回中一直不断地流转，不可能完结。《入中论》和《定解宝灯论》中都宣说了有关这方面的教言。

相反，通过大圆满或者大中观的窍诀，了知所谓的“我”只不过是以愚痴的心念将自相续五蕴假立为我而已，实际上，所谓的“我”根本不可能存在。这时，如同墙已倒塌，墙上的花纹也随之毁灭一样，外道所承许的常我、作者等一切遍计所执法，也已经全部被推翻。又如同了知石女儿不存在，那么，石女儿长得非常好看、打扮得极其漂亮等之类的言词，也就没有宣说的必要了。同样，俱生我执已经不存在，所谓的遍计我执也就随之消失得无影无踪，根本不必再对它进行遮破。

前面对方提出说：自他所说的一切万法虽

然已经抉择为无自性，但是对相续中真正的俱生我执和俱生法执有没有损害呢？对于这个问题，麦彭仁波切站在中观角度作了非常圆满的回答：由于自他所说的一切有为法和无为法已经全部抉择为空性，哪里还会有我执的所依呢？无有所依的缘故，哪里还会有一个所谓的“我”呢？世间上所有的人都已经离开了人世，哪里还会有扎西这个人呢？不可能有。

由此可以得出一个结论：将遍计我执和俱生我执的所有对境作为此次辩论的主题，以此不仅可以包括世间无损害根识前所显现的有实法，也包括了外道各种各样的执著。这就是上述推理当中所谓的有法。

壬二（分析真因）分三：一、分析是应成因抑或自续因；二、分析是证成义理因抑或证成名言因；三、分析是无遮抑或非遮。

第一个科判当中的自续因和应成因是指什么呢？所谓的自续因，是指具足三相的推理，与因明中所讲到的推理相同。那什么是应成因呢？中观所讲的应成因与因明所讲的应成因有些不同。《量理宝藏论》第十一品中也提到了应成因，比如“瓶子是无常的，所作的缘故，应



成无常”。在因明当中，应成因是自宗和他宗共同承认的，并且在使用应成因进行推理的过程中，经常会使用“应成……”的字眼，比如“自他所承认的一切万法，应成无有自性，远离一体他体之故，犹如影像”。而中观当中的应成因以及对方所承认的所诤事，中观自宗一概不承认，站在这样一种观点上对他宗发出太过。因此，中观的应成因与因明的应成因有一定的差别。

以前藏地的荣敦大师认为：因明的应成因和中观的应成因没有差别。但按照麦彭仁波切的观点：因明的应成因和自续因全部可以包括在中观的自续因当中，而中观的应成因非常特殊，因为它自己不建立任何法，也没有丝毫可以承认的法。所以，在这个问题上还是存在一些差别。

那么，第二个科判中所说的证成义理因与证成名言因又是怎样的呢？证成义理因主要是从意义上建立的一种推理，而证成名言因则是从名称上进行推理。比如说瓶子，从瓶子的法相和瓶子这种名称上推理，就称为证成名言因；如果从瓶子无常等意义上进行推理，就是证成义理因。

癸一、分析是应成因抑或自续因：

前文讲到“自他所说的一切万法在胜义中无有自性，离一及多故”，那么，所谓的“离一多因”这种推理，到底是应成因还是三相具足的自续因呢？

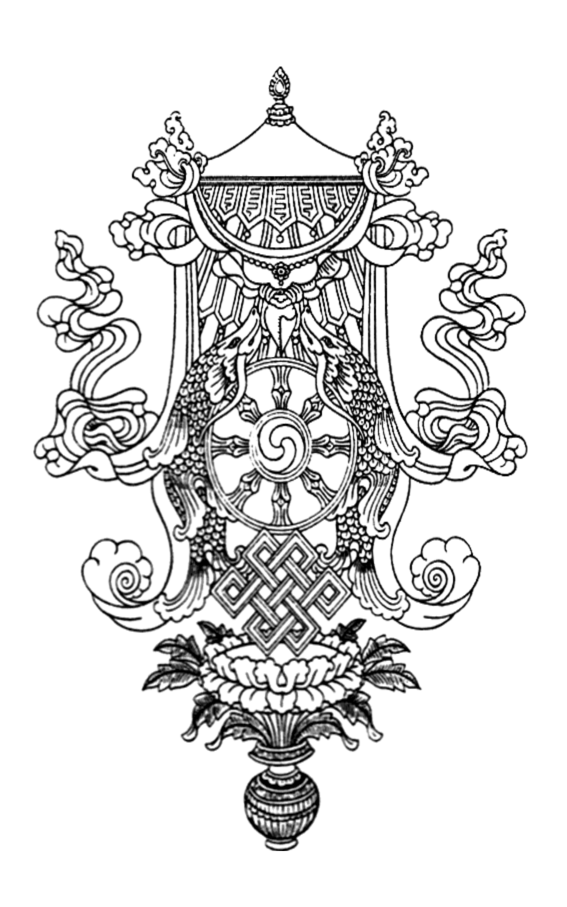
如果说是应成因，这一因就必须为对方所承认，但对方并不承认离一多因，因此安立为应成因显然不合理。

如果不是应成因而是自续因的话也不合理。因为自续因必须三相齐全——宗法、同品遍、异品遍全部具足，但你们所承许的有法——自他所说的一切法当中，既包括外道承认的常有自在天、常我等，也包括内道所说的无分微尘和无分刹那，但这些都是不可能成立的法，这样一来，所谓的宗法根本无法成立。因为只有在有法具足的前提条件下，因在有法上成立，才可以成立真正的宗法，而有法不能成立的缘故，导致宗法不能成立，同品遍和异品遍也就无法成立。由此，所谓的三相已经变成如石女儿一样，根本不可能成立。

前面已经提过，什么是宗法呢？比如“柱子无常，所作故”，所谓的所作在无常和柱子上

都有所涉及，因为柱子是所作的，无常也是所作的，所谓的因在有法和立宗上存在，这就是宗法成立。那么，“自他所说的一切万法无有自性，离一及多故”，离一多因一定要在自他所说的万法上成立，而对方认为：自他所说的万法不存在的缘故，离一多因也就无法在有法上成立，由此导致宗法不成立。所以，对方认为将此离一多因承许为自续因也是不合理的。

对方通过上述分析认为：静命论师所运用的推理，既不能称为自续推理也不能称为应成推理。如果说是应成推理，对方应该承认这个因，但是对方并不承认离一多因，所以不能称为应成因。说自续因也不合理，为什么呢？因为自续因必须三相具足，然而在这里，首先是宗法不能成立，比如“石女的儿子无常，所作故”，所作与无常虽然成立，但是作为所诤事的石女儿——有法根本不成立，所谓的因也就根本不能在有法上成立，因此宗法不成立。对方说：以三相不齐全的缘故，静命论师所运用的推理也不是自续因。



第三十六课

现在正在解释“自他所说法，此等真实中，离一及多故，无性如影像”这一颂词。对于颂词中所运用的推理，麦彭仁波切在《中观庄严论释》中，分别从有法、真因、比喻三个方面作了分析，其中，分析有法的问题已经讲完了。现在讲分析真因，这也分为三个方面：分析是应成因抑或自续因、分析是证成义理因抑或证成名言因、分析是无遮抑或非遮。

颂词说：一切万法无有自性，离一多故，犹如影像。对于这一推理所运用的因——离一多故，对方认为：这种推理不应该是应成因，因为应成因所运用的因必须是对方也承认的，但所谓的“离一多因”，不论外道还是内道的唯识宗、小乘宗都未承认，因此不能承许为应成因。承许自续因也不合理，因为所谓的自续因必须完整地具全三相推理——宗法、同品遍、异品遍。但此处的推理，三相并不具全，因为自他所承认的一切万法不成立，那么，就如同石女的儿子不存在，则石女的儿子无有自性的说法不成立一样，宗法根本无法成立，如此则

同品遍和异品遍不可能成立。所以，也不能说此推理是自续推理。

以上是对方提出的疑问。下面站在中观角度对此进行回答。

对于这一问题，麦彭仁波切首先引用了印藏个别智者的观点：非为共称的他宗假立法，可以运用应成的推理；对于共称的所有本体，使用应成因与自续因均可。此处印度的论师可能是指莲花戒论师，藏地具体指哪些论师并不是很明显，因为在藏地，有关《中观庄严论》的讲义不是很多，除宗喀巴大师和甲曹杰有些记录以外，几乎没有真正的讲义。

印度藏地的有些高僧大德们认为：并非佛教徒和外道共同承认的法，而仅仅是数论外道、胜论外道等所承认的常有自在的我或者大自在天、帝释天等，对这些法进行遮破时，一定要运用应成因进行破斥；然后自他共称的法，如瓶子、柱子等眼耳鼻舌身面前所显现的法，运用自续因和应成因都是可以的。

对于这种观点，麦彭仁波切认为不太合理。下面引用莲花戒论师所作的《中观显现论》[7]进

[7] 也称为《中观光明论》。其中对于如何运用自续因进行推理，怎样运用因、比喻等作了非常详细的宣讲。对学习自续派的论师来讲，这部论典



行说明。

正如《中观显现论》中所说：根本没必要如此分析，无论依照应成因还是自续因安立都可以。我们说：自宗他宗所摄的一切万法无有自性，离一多因故。实际上，从应成因的角度推断也可以，从自续因的角度推断也可以，此二者没有任何矛盾和困难。

前面已经讲了，对方认为：安立为应成因是不合理的，因为敌论宗不承认这一因。对于这种提问，在座的很多道友是如何回答的呢？以前的高僧大德们在闻思的时候，不仅仅是课堂上听一下，而是行住坐卧的很多威仪中都在运用。大家对学习中观还是非常有信心的，相信你们对这一问题也已经认认真真地思维了。

那么，麦彭仁波切对此如何回答呢？

不论是佛教的唯识宗、小乘宗还是外道徒，他们虽然根本不承认离一多因这一推理，但是他们承许所遍法，比如金瓶是瓶之所遍。因为金瓶是瓶子的一部份，也就是说瓶子可以分为金瓶、银瓶、铜瓶、铁瓶、瓷瓶等等；瓶子是能遍。所遍——金瓶已经成立的话，它的能遍

非常重要。

——瓶子也可以成立。同样的道理，他们承认的法实际是一切万法的一部份，如果这一部份可以承认，它的总法也就已经承认了。

小乘有部宗虽然没有直接承认离一多因，但是承认无分刹那和无分微尘的缘故，也就不得不承认此法远离了一体和多体。

下面引用一个比喻进行说明。例如，个别外道认为自在天常有不变，是唯一的一体法，但是他的果却是多种多样的，为什么它的果很多呢？因为它是万事万物的作者，从自在天的本体中可以产生柱子、瓶子、东山、西山等很多法。

对此，我们可以进行以下推论：既然果法多种多样，就不可能从一个实有的因当中产生，因为这样的果是次第产生的——今年也产生、明年也产生……。那么，今年产生果法的因与明年产生果法的因不能说为一体；东边的因和西边的因也不能说为一体。由此可知，自在天并不是一体而应该承认为多体的法。因此，依靠承许多果从而推翻了自在天一体的这种立宗和观点。

对方虽然不承认“离一多因”，但是通过上述推理，对方也不得不承认这一观点，因为他




们承许各种各样果的缘故，唯一一体的因也就根本不可能成立。否则，自在天只能产生柱子、不能产生瓶子，如果产生瓶子，我们可以问：“瓶子和柱子是不是一体？”如果说是一体，则会出现产生柱子时必须产生瓶子等很多过失。所以，通过这种推理，对方不得不承认，自在天的果很多的缘故，因肯定不是一体的。

既然自在天是“一”的观点已经破除，那么，承认为“多”同样不能成立，因为“多”是在“一”的基础上建立的。由于自在天不可能是“一”，多果的缘故，因此应该是“多”。如果承认自在天为多体之法，也就决定不是一体，为什么呢？一与多互绝相违的缘故。如此一来，对方已经不得不承认离一多因了。

同样，对内道唯识宗所承许的自明自知的心也可如是推理。唯识宗虽然并没有说：自明自知的心无有自性，离一及多故。但我们可以问他：“你们所承许的自明自知的心——依他起能不能产生万法？”他说：“能产生万法。”这样一来，产生万法的因——依他起的心识不应该是“一”，如果“一”不存在，“多”也不可能存在，因为“多”是在“一”的基础上建立的。

通过上述推论，不论外道还是内道唯识宗或小乘宗，都已经承认了自宗所承认的实有法应该是无有自性的，为什么呢？因为离一与多的缘故。因此，静命论师所运用的推理可以说是应成因，因为对方在不得不承认的情况下，已经承认了离一多因。

这种推断方式的确非常重要。可能因为刚刚接触，很多道友对这种推断方法不太熟练，但是你真正娴熟以后，就会自然而然地了知：现在所见所闻的所有万法，无论自身还是心识，就如大慈大悲的佛陀在《般若经》中所讲的那样，全部是空性的，根本没有一丝一毫实有的法，由此对空性生起定解。这种定解非常重要。

下面说，将离一多因这种推断安立为自续因同样合理。

对方认为：安立为自续因不合理。他们说：常有自在的我、无分微尘等有法，以理观察时根本不可能成立，与石女的儿子无有差别，既然有法不存在，所谓的宗法也就根本不可能成立。比如“瓶子是无常的，所作故”，首先瓶子必须存在，瓶子不存在的话，无常的来源也就没有了，就如同石女的儿子不存在，那么谈论石女儿子的相貌非常端严等言词也就不可能



有。同理，自他所说的一切万法不存在的话，有法不存在，因此宗法也就不可能成立，如此一来，三相根本不具足，所以不能成为自续因。对方是这样认为的。

实际上，并不存在上述所说的过失。外道所承认的常有自在的我、遍入天，或者小乘所承认的无分微尘、心识刹那，以及唯识宗承认的自明自知的心识，这些法在世界上虽然根本不成立，但在分别心前，通过遣余的概念可以成立这一法。

比如，我在心中观想瓶子，这时，除瓶子以外的法已经全部遣除，瓶子的概念在我的脑海里浮现，这就是所谓的遣余。同样，在众生分别念面前，外道所承认的常有自在的我并不存在，与石女的儿子没有什么差别，可是外道徒的心里认为：世界的造物者应该存在。这是他内心的一种概念，这一点是可以成立的。

有关遣余的问题，麦彭仁波切在《智者入门》中说：遣余可以分为境遣余和识遣余两种。而在其他论典中，则将遣余分为无遮遣余、境遣余、识遣余三种。萨迦班智达在《量理宝藏



论》中说[8]：境遣余根本不存在，所有的遣余都是识遣余。

在因明当中，有符合外境的分别念，比如认为瓶子是无常的，这是非常合理的，而认为瓶子常有则是不符合外境的分别念。同样，遣余也有合理和不合理两种，外道的这种遣余，实际是不符合道理的一种遣余。

因此，外道只是通过遣除非常有的法，从而建立了一种常有的概念。对于外道心中所产生的常有自在天的概念，我们说：外道所承认的常有自在天无有自性，离一多故。通过这种推理方式，外道也可以了知：常有的大自在天根本不存在，如果存在，应该以一体他体的方式存在，但以一体他体的方式不存在的缘故，大自在天并不存在。

比如一个人知道“所作”，那我们可以对他说：瓶子是无常的，所作故。即使他原本不知道瓶子是无常的，现在通过这种推理方式也可以了知。外道徒虽然最初不知道常有的自在天是无有自性的，但是通过离一多因的论证，最后可以了知自己所认为的常有自在天是无有自

[8] 如云：遣余乃识缘取式，无情外境无遣余。





性的、不是常有的，因为以一体多体的方式不存在的缘故。最后，在他的相续中可以产生这样的定解。

同样，小乘有部宗的论师认为：最细微的微尘肯定是存在的。这种遣余的概念在他的脑海中可以存在，对此，通过“极微是无有自性的，离一多因之故”这一推理，可以使他了知：无分微尘其实并不存在。从此以后再也不会执著实有的微尘。

从有法的角度来讲，虽然常有的声音并不存在，所有的声音都是无常的，但有些人不了知这一点时，在他面前将常有的声音立为有法也是合理的。

在麦彭仁波切的《因类学》当中，所谓的推理，也即因可以分为真因和相似因两种，相似因又可分为不成、相违、不定三种；不成因分观待外境不成和观待心前不成两种，观待外境不成又分为有法不成立、因不成立等很多种。其中有法不成立，比如“石女的儿子是无常的，所作故”，这一推理中的有法——石女的儿子从未成立过，宗法也就根本不可能成立，因此只是一种相似因。

那么，此处“自他所说的一切万法无有自

性，离一及多故”，是不是属于有法不成立的相似因呢？不是相似因。克珠杰在《遣除疑暗论》中说：有法不成立分两种，如果是遮破性论式，有法不成立也是可以的；如果是建立性的论式，有法必须成立，否则，这一论式就会成为相似因。由此可以了知，“常有自在的我或无分微尘等是无自性的，离一多因故”应该是真因，因为这是一种遮破性论式，不管是心假立的法还是外境存在的法，全部都需要遮破。因此，“石女的儿子根本不可能成立，离一多因故”，这是一个非常完整的推理；而“石女的儿子是无常的，所作之故”，这样一来，就成了一种相似因。原因是，前者属于遮破性的论式，后者则是建立性论式。

因此，麦彭仁波切说：“石女的儿子是无常的，所作故”，这是一种相似因；而“自他所说的一切万法——常有自在的我等无有自性，离一及多故”，则是真因。因为建立性的推理中，有法一定要成立。比如“柱子无常，所作之故”，其中的有法——柱子一定要成立，不然无常、所作均无法建立。反之，从遮破的角度，我说“柱子的本体不成立”也可以，“石女的儿子不成立”也可以，应该了知，无论在分别心前如

何安立，对它进行遮破都是非常合理的。虽然外道所承认的常有自在的我、自在天等根本不可能成立，但在遮破的情况下，对它运用论式也是非常合理的。

在自己的分别心前通过遣余的方式取总相，通过显现的方式取自相，这二者浑然合一而取境、进行一切名言的破立，正是因明的微妙总轨。

这一点非常重要。《量理宝藏论》第四品中专门讲到了遣余，总义当中也讲过：分别心以遣余的方式取总相而非自相，真正对外境进行取舍时，将现量见到的自相与心中总相的概念混为一体，从而进行取舍破立。比如说“你去山那边提一些水来”，这时将真正自相的水与心中总相的水结合起来，然后我说“去提水”的时候，我认为已经说了自相的水，听者也将自己心中总相的水的概念和自相的水合为一体，并在实际行动上进行取舍。

在因明当中，有关遣余的问题是相当关键的，如果通达了这一窍诀，所有因明的秘要也会自然而然解开。如果遣余的道理没能通达，对于因明当中的很多取舍、破立等各种各样的分析，还是非常困难的。

所以说，常有自在的我、无分微尘等虽然无有，但在众生执著的心目当中可以显现出来，然后无有自性的这种道理也可以显现出来，离一多因同样可以显现出来，这时通过分析便可将他人相续中的执著全部推翻。这就是因明和中观结合起来的一种非常微妙的推断方法，如果细致地思维，便会发现其中隐含着许多非常甚深的道理。

癸二、分析是证成义理因抑或证成名言因：

因和法之间没有能诠所诠的关系，叫做证成义理因；因和法之间有能诠所诠的关系，称为证成名言因。

那么，此二者究竟是怎样的一种推理呢？

证成义理因，比如我从意义上对柱子无常这一点并不了解，但我知道柱子是所作的，这时别人说：“柱子应该是无常的，因为它是所作的缘故。”它们之间虽然没有直接的能诠和所诠的关系，但通过一种同体关系，使我从意义上完全了知：柱子的确是无常的。这就是证成义理因。

证成名言因，比如我知道扎西具有知言解义的法相，但我并不知道这就叫做“人”。在只

知道意义而不知道名称的情况下，可以运用证成名言因进行推理——扎西是所诠、人是能诠，通过这样的所诠和能诠，可以了知因与法之间必定存在一种关系，因为能诠——人的法相是知言解义，那么所诠——扎西也可以称之为人。

对于证成名言因和证成义理因，希望大家一定要从意义上通达。

那么，前面所说的“自他所说的一切万法无有自性，离一及多故”，这种推理到底是证成义理因还是证成名言因呢？也就是说，这样的推理仅仅是建立一个名称，还是从意义上所作的一种推理呢？

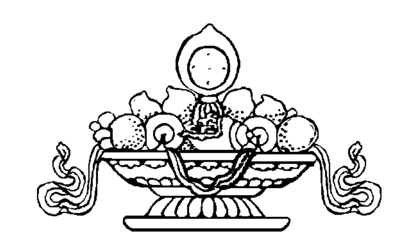
如果有人想：假设此因是证成义理因，那么“自他所说的一切法无有自性”当中，“无有自性”实际是不存在的意思，也就是一种无遮，遮破之余没有引出任何一法。如果以这种方式仅能建立这一点的话，最后将导致所立的一切法全部如同虚空中的鲜花一样不存在，因此说是证成义理因不合理。因为证成义理因原本是要建立一个有意义的法，但是通过“自他所说的一切万法无有自性，离一及多故”这一推理，已经将所有的法全部遮破了，如此一来，所有的有法、立宗全部成了虚空中的鲜花、石女的




儿子一样，没有丝毫可以建立之法，或者说只是建立了“石女的儿子”这样一种法。

这样一来，所谓的立宗——“无自性”，与有法——“自他所承认的一切万法”无二无别了，因也随之与它们融为一体，成了虚空中的三朵鲜花，这是非常不合理的。

如果说“自他所承认的一切万法无有自性，离一及多故”并不是建立意义，只是建立“无有自性”这一名称。那么，“无有自性”的名言在一切有实法建立时，自他所说的法也应该在这上面存在。比如说“此处无瓶”，瓶子虽然没有，但是地方应该存在。同样的道理，自宗他宗所承认的一切万法自性不存在，实际自他所说的一切法应该是存在的，只是其自性不存在而已。这样一来，对于自他所说的一切万法也就根本无法抉择为空性，所以说是证成名言因也不合理。




第三十七课

现在讲第二个问题，“自他所说的一切万法，在胜义中无有自性，远离一体多体故，如同影像”，这个推理到底是证成名言因还是证成义理因呢？

有人说：如果是证成义理因，那么，遮破了一切法的缘故，它的有法也已经遮破了，这样一来，法和有法变成无二无别，如同空中鲜花和石女的儿子一样，这种说法显然不合理。如果说是证成名言因也不合理，为什么呢？“自他所说的一切法无有自性，离一及多故”这一推理，在遮破名言的过程中，已经自然而然引上了其他的法，就像瓶子不存在的地方存在一样。也就是说，自他所说万法的名言是无有自性的，此时无有自性的一个法已经自然而然出现了，如此一来便承认了一种他空的观点。所以，他们认为不论承认证成义理因还是证成名言因，都是不合理的。

对于此处的推理，《中观庄严论自释》中不是很广；嘎玛拉西拉所著的《中观庄严论难释》大概讲了这个推理，但看起来比较难懂。麦彭

仁波切依靠他老人家的智慧，将《难释》当中的究竟意义，通过浅显易懂的推理方式在这里宣说得非常清楚。

下面对此进行分析：

此处的推理应该是证成义理因，《中观庄严论》的作者静命论师主要站在佛教的立场，通过离一多因破斥外道和佛教有实宗的观点，这并不是名言上的辩论，而是意义上的辩论。因此，在回答这一问题时，必须依靠因明的遣余这一概念，因为所有辩论中的破立全部是在分别念面前取总相来进行破立的，而并非对万法的自相进行破立。

由于外道和内道有实宗都承认一种实有法，因此依靠离一多因来破斥说：你们所承认不空的这种法不存在，应该是无有自性的，因为“一”不存在的情况下，“多”也绝对不可能存在。由此，对方也不得不承认离一多因。所以说，静命论师与外道主要是在意义上作的辩论，也即依靠证成义理因来推翻对方的观点。

在不了知“无有自性”这一名称的人面前，虽然也可以通过这种推理进行论证，并称之为证成名言因，但最根本、最主要的，还是意义上的辩论。法王如意宝也说过：静命论师主要





是从意义上作的辨论。因为外道认为：常有自在的我、自在天等，在意义上常有存在。他们从无始以来就以遍计无明和俱生无明执著这些为实有法。包括内道有部宗也认为：两个极微真实存在。基于这一原因，静命论师站在中观般若波罗蜜多的立场上说：你们所承认的有实法根本不合理，因为一切法的建立必定要在一体和多体的基础上，但是已经远离了一和多的缘故，一切法肯定是无有自性的。所以，这样的根本因最主要是从意义上进行论证，应该属于证成义理因，这一点非常重要。

为什么是证成义理因呢？在这个世界上，虽然根本不存在一个自性可得的法，但众生由无始以来的执著习气所牵引，仍然执著一切法都是实有的。为了打破这种实执，在这些具实执者面前，我们说：你们面前所显现的这一切法是无有任何自性的。使他们了知：无有自性的有法和无有自性的所立名言虽然合理，但其本体根本不可能存在。

当然，对于外道所承认的常我，我们也没必要拿一把铁锤把它摧毁，因为从遣余的心识来讲，将他人所执著的实法安立为有法也是非常合理的。因此，大家对遣余这一概念一定要

分析清楚，《量理宝藏论》第四品中将遣余分为四类[9]。也就是说，无常和所作虽然与柱子无二无别，但在遣余面前可以将它们分开，或者说非瓶是柱子、非房子也是柱子，在遣余上可以积聚很多法。

所以说，自性上虽然没有任何可以建立的法，但从遣余的角度，将他人所执著的一切万法安立为有实、建立立宗也是非常合理的。

下面说，将此推理安立为证成名言因也是非常合理的。

自他所见的一切如幻如梦的法作为有法，通过推理可以得出：自他所说的一切万法，可以安立为无有自性的名言，因为离一多因的缘故。比如因明中，将项峰垂胡安立为黄牛的法相，我们可以说："这个花白的动物叫做黄牛，具有项峰垂胡之故。"或者说："扎西可以叫做人，知言解义故。"这就是建立名言的一种证成因。

所以，这一推理既可以是证成义理因，也可以是证成名言因。一切万法是无有自性的，这一点从意义上来讲无可争论，但是很多人并

[9] 即有实遣余和无实遣余，此二者分别又包括名言遣余和心识遣余，共有四类。

不了知这一点。因此，我们在具有实执的人面前说：“自他所说的一切万法无有自性，离一多之故。”这是意义上的证成因。而在不了知“无有自性”这一名言的人面前，我们可以说：“自他所说的一切万法，可以安立为无有自性的名言，远离一体多体的缘故。”这就是名言上的证成因。

这样推理有何必要呢？通过这种证成名言因或证成义理因，可以使原本已经了知的人再次忆念，而对从不了知“一切万法无有自性”的名言或意义的人，通过此种正因进行比量推理，进而便可了知万法无有自性的道理。

那么，无有自性和显现二者会不会矛盾呢？不矛盾。对方未通达遣余这一道理的缘故，认为无有自性就不能显现，实际上，就如同水中的月影一样，无有自性却仍然可以显现，二者之间不会有任何矛盾。

关于这一问题，有些论典承许此推理属于证成义理因；有些论典承许为证成名言因。但是按照麦彭仁波切此处所讲的观点来理解，对了知中观和因明总的观点来讲极为重要，尤其在解释《中观庄严论》此处所讲内容的时候，这样的分析更显得格外重要。




癸三、分析是无遮抑或非遮：

《定解宝灯论》和《中观根本慧论》中已经讲过无遮和非遮，也就是说，遮破一法后不引出其他的法，叫做无遮；遮破一法之后引出了其他的法，就叫做非遮。

那么，“一切万法无有自性，离一及多故”，这样的推理属于无遮还是非遮呢？如果是非遮，虽然遮破了自性，但在无自性的后面还会引出其他法；如果说是无遮，遮破自性以后不会引出任何他法。

下面，首先有人提出了疑问：

离一多因与所破二者，如果说是无遮，所谓的无有自性仅仅是一个单空，就如同石女的儿子根本不存在，那石女的儿子死后需要处理后事也就成了多此一举；无有自性与因、比喻等无有任何关系的缘故，使用离一多因进行论证也就无有必要了。因为，所立——“无有自性”这一点原本应该依靠因来了知，但是已经将一切万法都遮破了，对于这样不牵涉任何一法的单空，依靠所谓的因又能了知什么呢？没有什么可了知的。

对方认为：如果是无遮则会出现上述过失。

当然，这也是遣余上的问题，应该了知：意义上二者的确没有关系，但在我们的心里可以对无自性和离一多因建立一种关系。因此，完全没有必要担心。

如果是非遮，在遮遣所破之后应该承许一个所立的有实法，因为是非遮的缘故，在遮破的同时应该引出另一法。对方提出了这样一个疑问。

下面对此问题进行回答。前面分析“是应成因还是自续因”，以及分析“是证成名言因或证成义理因”这两个问题时，麦彭仁波切说二者都可以安立。那么，此处能否回答既是无遮也是非遮呢？并非如此。

对于这个问题，有人说：因是非遮，立宗是无遮。有人说：立宗是非遮而因是无遮。这样分开安立并不合理，实际上，离一多因与无实所立都应该属于无遮。

有人可能会想：中观自续派在胜义中抉择一切万法无有自性，离一及多故。既然说胜义中不存在，那世俗中不是已经引出了其他法，由此变成非遮了嘛。

没有这种过失。此处的推理属于一次性论式，说胜义当中不存在时，只要胜义当中未引



出他法就可以，因此不会成为非遮。

对方在前面提出：是无遮的话，那除了遮破所破以外，因与所立将毫无关联。对此根本不必担心，不会导致这种过失，为什么呢？从遣余的角度来讲，因与所立二者同是一个本体，但是反体并不相同。就像柱子是无常的也是所作的，我们在心中可以将无常和所作分开，将“柱子无常”作为所立，“所作”则作为因，在他人不了知柱子为无常这一点时，我们可以通过“柱子是无常的，所作故”这一推理使其了知。同样，“一切万法无有自性，离一及多故”，在本体上，离一多因就是无有自性，二者无有差别，但在具有实执的人面前，我们依靠遣余的分别念，将“离一与多”作为因，将“无有自性”作为立宗。因此，根本不会出现因与所立无有关联的过失。

有些分别念较重的人也许会想：虽然是离一多因，但不是没有自性吧？

从本体上，“离一多因”与“无自性”虽然无有异体，但在不了知者面前，可以通过遣余的方式给二者建立一种关联，使对方了知：由于离一与多的缘故，必定是无有自性的。

《量理宝藏论》、《释量论》以及《定量论》

都讲过：从遣余的角度来讲，即使不存在的法也可以存在一种关联，石女的儿子与虚空的鲜花也可以从遣余的角度进行假立。当然，这样的假立有符合外境和不符合外境两种。比如说“石女的儿子住在天空的花园当中”，虽然可以在心里面如此假立，但并不符合道理；然后说“石女的儿子无有自性”，这就是符合道理的一种遣余。

《量理宝藏论》中说：所谓的相属和相违全部是依靠心来假立的。比如种子和芽，它们的本体上并不存在真正的彼彼所生，只不过是无者不生的一种关系，但在分别念面前，所谓的关系可以通过心来假立。在心假立的情况下，所有的破立都是可以的，否则，任何破立都将无法安立。

对于上述问题，建立林林总总的这些观点的论师们尽管饱尝了破立的千辛万苦，但事实上，如果认真分析现量取自相、遣余取总相的道理，一切疑惑自然便会消失得无影无踪。比如眼睛看见柱子时，柱子的自相以现量方式在眼识面前可以了然显现，随后，心中以总相的方式，执取“这是红色柱子”、“这是白色柱子”。也就是说，将现量取自相、遣余取总相二者结

合在一起而取境。对于这样的取境方式完全了知后，对方所发出的种种太过也就会迎刃而解。如果没有通达遣余这一关键性问题，对上述问题无论如何分析，也根本得不出任何结论。

有关这方面，精通《因类学》中所讲的遣余以及三相——名相、事相、法相等道理非常重要。我想我们学习因明的时候，也应该首先学习《因类学》，不然无法打开自己的思路，这样每次遇到一个推理，大家不是打瞌睡就是“坐飞机”，没有任何意义。

有关遣余、破立以及三相方面的道理虽然非常重要，但是此处并未详细宣讲。各位道友如果想要详细了知，可以参阅《量理宝藏论》等因明论典。

壬三、阐明喻理：

“一切万法无有自性，离一及多故，犹如影像”，此处对“影像”这一比喻作进一步说明。

《父子相会经》中说：“如极洁镜中，如实而显现，无有自性像，炯巴知此法。”“炯巴”是当时请问者的名字。释迦牟尼佛说：炯巴你应该了知，在极其洁净的镜子中，可以如理如实地显现万事万物，但正在显现的影像，在镜



子的里里外外根本不存在，一切万法正如镜中影像一样，都是显而无有自性的。

镜中的影像虽然显现，却根本没有一丝一毫的自性存在，这一点，世间任何人都是承认的。因此，依靠“影像”这一比喻，使众生了知一切万法都是无有自性的。

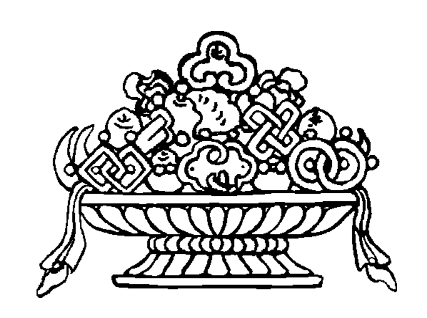
实际上，在未经详细观察时，面容在镜子中真真切切、毫不混杂而显现，这一点通过自己的眼识可以真实现见，并且认为镜子中的人就是自己。但是真正去分析的话，在镜子的里里外外，面容等即使微尘许也得不到。同样，自己在镜子中见到“我”，由此产生“好看”或“不好看”等感受，真正去观察时少许也不可得。

对于自己眼识所见到的影像加以观察，镜子的里里外外根本无有所谓“影像”的存在，那镜子与自己之间的空间会不会有呢？也是根本找不到的。那么，眼识的本体中是否存在这样一种影像呢？根本不存在。不仅影像无法找到，即使执著影像的有境也是遍寻不得，因此，不仅镜中影像的本体不成立，而且观察者的心识——执著好看、不好看的心识也根本不成立。

通过这种比喻可以了知：外道所承认的常

有自在的我，虽然在他们的分别念前显现，可是真正通过离一多因观察时根本不可能存在；小乘宗所承认的实有法，虽然显现，却也如同镜中影像一样，无有丝毫的自性存在。麦彭仁波切在此处为我们宣讲了一个非常甚深的窍诀。

明明没有得到却仍然执为有是不合道理的，假设没有也可以执为有，为什么不执著石女儿也存在呢？应该了知，这是非常愚痴的一种行为。因此，大家应当领会现而无实这一比喻的道理，正如《三摩地王经》所说：“秋季夜晚之水月，澄清无垢河中现，水月空虚所取无，一切诸法如是观。”



第三十八课

前面已经讲到，本论所运用的推理，既可以承许为自续因，也可以承许为应成因。

当然，对于自续因和应成因之间的差别，在《量理宝藏论》的最后一品会讲到。实际上，所谓的自续因应该分为二十种，但在此处，这二十种也可以叫做应成因。那么，从因明角度，自续因和应成因有什么差别呢？从推理方式上来说，运用因明中的应成因时，辩论者经常会说“应成……”，比如“柱子是无常的缘故，应成所作”，或者说，“自他所承认的一切万法应成无有自性，因为离一体他体故，犹如影像”。自续因则不会加“应成……”等字眼，而自续因又从二十种应成因反过来说能否招引自续因等方面具有很多分类，有关这方面以后再讲。

总的来讲，大家对《中观庄严论》所讲的应成因和自续因应该清晰掌握。中观应成派所运用的推理当中，比喻和因完全是他人的承许，并不是自宗所承认的，甚至自己的立宗和有法也不承认，站在这样一种观点上对他人发出太过，这就是中观应成因。而中观自续派在运用

推理时，自宗既承认有法，也承认立宗、比喻和因。所以，在这些方面存在一些差别，大家应该清楚。

分析完是应成因还是自续因以后，又分析了本论所运用的推理到底是证成义理因还是证成名言因。这一段稍微难一点，希望你们再三地分析。前面已经再三讲了，在辩论过程中或者对方提出问题时，如果我们不懂因明的遣余这一概念，就会很麻烦。因为所有的辩论、破立等，全部是以分别念取总相的方式进行破立，而并非以现量的方式对万法的自相作破立。

有关这个问题，有个别道友并不是很重视，以前虽然听过，但是听完以后，觉得“这是理论上的问题，对修行没有什么用处”，一直认为：除了所听闻的这些法要以外，另外有一个修行，就好像炒菜时的精肉一般另外存在着。最后导致自相续中任何知识都没有得到，非常可惜。所以，大家学习《中论》等任何一部论典时，对于非常重要的问题，当下就应该牢记在心，这样无论何时运用都会非常方便。

因此最关键的问题，就是书本上的内容能否与自相续相结合。希望大家在闻思的过程中，千万不要认为：闻思不重要，修行才是最重要





的。这样的话，这个人的修行没有办法上进，这是在修行中最大的一个违缘。因为魔正在捉弄自己的时候，自己根本不会发现，这种情况经常在闻思者的相续中出现，希望大家一定要注意！在一心一意地学习或者闻思的时候，不要想得太多、做得太多，否则闻思不会成功的。尤其作为欲界众生来讲，没有过多的精力和时间去参与太多的事情，所以，诸位道友除了必要的一些发心以外，不论善事还是恶事，最好不要参与很多事情，否则，自己的闻思也会直接受到影响，这样实在是得不偿失。对于这些问题，希望你们自己也应该反思。

这几天所讲的问题稍微难一点，可能不是听一次就可以懂，你们一定要反反复复地看，然后通过辅导、自己思维，以及与各位道友探讨，对此处所讲的道理也会逐渐明白的。但是有些道友，遇到简单的问题时，觉得“这个没有什么不懂的，不用看”；遇到难题的时候，“这对我来讲肯定不懂”，又不看了；中等的东西始终找不到，经常处于十分迷茫的状态当中，这是个别道友最大的毛病。有些人不是这样的，特别细心，遇到难题的时候，再三地研究、分析；遇到简单的法门，也会从中得出非常宝贵

的教言。

此处所讲的比喻，相对来说比较简单。如《三摩地王经》中说：“秋季夜晚之水月，澄清无垢河中现，水月空虚所取无，一切诸法如是观。”这是现而无自性方面的一个比喻。在很多佛经、论典中都认为：秋天的天空特别纯洁，皎洁明亮的月亮也是非常美丽，当它映射在澄清无垢的河水中时可以显现水月的影像，但是，水月和虚空均不能成立为所取，一切诸法也应如是观察。

大家都知道，镜子里面所显现的现而无自性的形象就叫做影像。外道以及佛教徒中的个别人对此作了不太合理的解释，针对这些观点，下面将进行简单地分析。

伺察派外道认为：镜子当中的影像并不是无有自性的，应该是有自性的。因为在照镜子时，眼睛里的光照射到镜面上再反射回来，从而见到了自己的面容和身相，只是将这一点假立为影像而已。

麦彭仁波切对此分析说：按照伺察外道的这种说法，所谓的影像，只是在看色法时采用了不同的方式和方法，比如我坐在这个位置上，其他人可以见到我的面容，这时所见到的是真



正的色法；然后我的面容通过镜子的反射再看到时，就称之为影像。所以，一个是从镜子的反射当中显现出来的，一个是物体本身显现的，前者称为影像，后者则是真正的色法。镜子中显现的影像与真实的色法属于同体相属的关系。对方就是这样认为的。

实际上，所谓的同体相属，也即火与火的热性那样的关系。而影像和色法如果是同体相属，如同影像无有自性一样，我的身体在名言中也应该无有自性；或者如影像在小小的镜子中显现那样，大大的身体也应该在小小的镜子里容纳等等，会出现很多过失。

依照伺察外道的影像和面容同体相属的观点，此二者的方向也必然是一致的。但是，我的面容朝向南方而镜子朝向北方，这样照镜子时，镜中的面容朝向北方，而我的面容则是朝向南方的。如此一来，方向不相同的缘故，所谓的影像与面容同体相属根本不合理。从量的角度而言，如果是同体相属，即使大大的面容也应该在小小的镜子当中显现，但这是根本不可能的，因为在量的方面会出现相违。从位置来讲，我坐在床上而镜子放在门口，这时我的影像已经在门口的镜子当中显现，而我坐在床

上未曾移动过。如果我与我的影像是同体相属的关系，我又怎么会跑到门口的镜子里面去呢？不可能的。

另外，我们在公园的湖泊旁经常能看到山川、树林、房屋，这些全部是向上竖立的，但湖水中倒映的影像却完全相反。因此，缘取湖水中倒影的识，与缘取湖泊旁边真正耸立的山川、树林的识完全不同。如同执著声音的识根本不可能执取色法一样，缘取真实色法的识根本不可能缘取影像。这样一来，如果你们仍固执己见地认为此二者同体相属的话，那实在是可笑至极！

依靠镜子的因缘，在镜子里可以显现面容的影像，也就是说，面容与镜子二者因缘和合产生影像，这一点可以承认。但你们千万不要说：所见到的影像与真实的面容同体相属。这是非常不合理的。

这以上已经讲了伺察派的观点。

此外，有部宗的个别论师认为："影像是镜等之中出现的一种极为清净的其他色法。"

这种观点，在《俱舍论》中并未见到。《俱舍论》中说："影像本体不成立。"此中也讲到：所谓的影像实际并不成立，如果影像是色法则

会出现很多过失。《俱舍论自释》以及其他讲义中都讲到了这方面的内容。

《俱舍论》的有关内容，希望大家最好不要忘。我们不要认为：只要闭着眼睛念一念观音心咒就可以了，其他的中观、大圆满都没有必要学。不应该这样，我们首先要对释迦牟尼佛的深广法门真正生起不退转的定解，对于曾经学过的知识不要抛之脑后。尤其是这些法本非常难得，以后能否找到这种殊胜的法本也很难说，因此大家一定要珍惜！

有部宗的个别论师说：所谓的影像其实是一种清净的色法。但这是不合理的。如果认为影像也是由微尘组成的一种色法，那么，影像的色法出现之后，是不是抢夺了镜子这一色法的位置呢？或者，镜子与影像两个色法变成了无二无别？

实际上，此二者在一者存在的本体上，另一者根本不可能存在。比如在柱子的位置上，不可能同时存在瓶子，此二者应该以互绝[10]的方式存在。二者如果不是以互绝的方式存在，就会出现“瓶子变成柱子、柱子变成瓶子”的过

[10] 互绝：即一个法不是另一个法的本体，但此二者间互不相违，如蓝色与红色、柱子与瓶子。互绝相违：违品是无实法，如柱子与非柱子。

失；或者，影像成为镜子，镜子成为影像。因此，由于在镜子的表面上可以看到影像，结果影像也成了色法。但是，两种色法，是一者就绝对不是另一者，二者根本不可能处于同一位置上。所以，有部宗认为影像是一种清净色法的这种观点非常不合理。

对方辩驳说：这种推理不一定。他们通过风和阳光进行说明：按照《俱舍论》的观点，阳光是一种色法，地水火风四大当中的风也是一种色法。他们说：风正在吹动时，风的微尘与阳光的微尘处于同一位置上，这时，阳光即是风，风即是阳光。所以对方说：所谓的两个微尘聚集在一起时，要么无二无别，要么一者占据了另一者的位置，这种推理是不一定的。

对方提出了这样一个问题，下面对此进行遮破。

你们虽然说风和阳光合而为一，但实际上，如同灰尘与糌粑混合起来一样，表面似乎全部融合在一起，可是真正详细分析时，糌粑的微尘和灰的微尘完全是各居其位，糌粑的微尘不可能融入到灰尘的微尘当中，灰尘的微尘也不可能融入到糌粑的微尘当中。

在未加详细观察时，从窗外照射进来的阳

光中可以见到飞尘，这时，飞尘与阳光似乎成了无二无别。实际上，只不过是眼识不能真正分辨出两种微尘而已，其实此二者根本没有融合在一起。所以，你们说所谓的影像和镜子两个融入一体的观点根本不合理。所谓的影像应该是现而无自性的，在胜义中任何法都不成立，在名言中与色法存在一定的差别，并且可以通过影像的比喻来成立“虽然显现却无有丝毫本质”的观点。依靠这一比喻可以成立这一点，否则，将会出现这一比喻非自他公认之比喻的过失。

这以上已经遮破了有部宗的观点。

“一切万法无有自性，远离一体多体，犹如影像”，这一推理当中，“远离一体多体”是能立，“无有自性”是立宗，此二者通过“犹如影像”这一比喻可以成立。但是，他宗不承许影像无自性而认为影像即是色法的话，那么，就如同“色法是色法，如同色法”一样，所谓的推理也就根本不可能成立。

由于所运用的论式当中必须是自他公认的一个比喻，所以首先应该将伺察派和有部宗所执著“影像是色法”的观点完全推翻，成立影像现而无有自性——虽然在名言中显现，但无

有丝毫的本质。这一点必须成立，否则，我们所运用的比喻已经成为非自他共同承认的了，这种过失不可避免。

下面破经部宗的观点。经部宗认为：镜子里面的影像并非外境上真正存在，它是眼识的一种行相。也就是说，每个法都有不可思议的功用力，依靠它，再加上镜子作为缘，由识本身产生出影像的一种行相。因此，外面并不存在真正的影像，只不过是眼识的一种幻变而已。

对此驳斥说:你们承认所谓的影像无有对境，只是一种识的行相。既然如此，为什么不承认外面万事万物的所有法在没有对境的情况下同样可以显现呢？因为二者的道理完全是相同的。

但这一点他们是绝对不会承认的，因为经部宗的观点就是承认外境，这一点在《俱舍论》当中讲得非常清楚。

一般初学《俱舍论》的人，可能不一定听一次就能全部记住，但是真正在闻思佛经的时候，因明和《俱舍论》当中的观点一定要清楚。因为想要真正通达佛陀的教言，掌握方方面面的知识是非常有必要的。有些人认为“只通达一种教言就可以了”，然后自认为自己就是智

者。但是，真正的智者应该什么法都通达、什么法都懂，无论遇到什么样的知识都能够接受，这是非常重要的。

对方说：真正的外境以隐藏的方式存在着，我们所见到的是通过外境所指点出的行相，而影像自己的本体根本不可能成立，因此作为指点出行相的对境是不合理的，它只是识的一种行相。

这一点，通过《澄清宝珠论》和《释量论》所说六种微尘的理证便可以推翻，经部宗所谓指点出行相的外境根本不可能存在，与影像没有任何差别。

同样，幻术、梦境、阳焰、寻香城、旋火轮等比喻，也可以通过这种方式予以证明：虽然显现，但真正详细观察时根本不可能成立。

关于这一问题，云尼玛吝派等外道声称：幻术等并非不真实，到底是对泥块取名为幻术，还是说它是能如此显现的识呢？

表面上看，这些外道还是很聪明的。他们认为：依靠幻化师幻变出的马、象等应该是真实存在的。为什么呢？幻化的这些马、象等是依靠泥块等实有之法幻变的，而且，依靠眼识可以见到这些幻化的马、象等，因此幻化应该

实有。既然如此，那究竟是将真正的泥块等取名为幻术，还是将看见幻术的眼识称为幻术呢？

也就是说，幻化师幻变出马、象时，使幻化显现的因有两种：一种是由泥块等幻化的用具显现，另一种是由眼识见到幻化的马、象等。无论是哪一种，由于泥块、眼识均为实有，所以幻化也应该是实有的。因此，云尼玛吝派认为：马象等真实存在。同样，梦境等一概不能充当无实的比喻，因为作为因的色或识都是实有存在的。

一般因明和中观认为：做梦的根本因是迷乱的意识。但是对方说：做梦的识实有存在的缘故，梦境也应该是实有的。因此，不能将幻术、梦境等作为无有自性的比喻。这一外道的观点比较特殊，他们认为一切都是实有的。

这种论调绝不合理。对于幻物等显现，不管是有相派——承许现为识之行相，还是无相派——不承认行相而直接了知外境，所谓的幻化唯是从所缘境上安立的，而并非是从眼识上安立为幻化，也并不是将它的因——石块、木头等安立为幻化，否则，只要具有眼根就可以见到幻术，根本不需要其他外缘了。



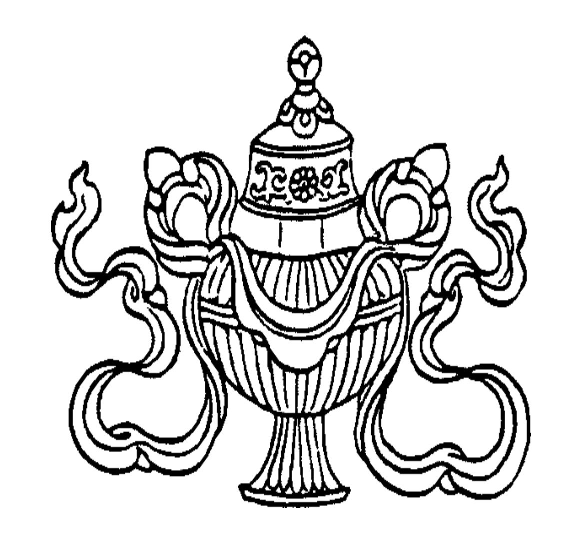
幻术等之因的色与识虽然存在，但并非是将它们作为比喻。我们说“一切万法不成立，如幻化，如影像”，这并不是以眼根或者来源的色法作为比喻，只有将石块、木头等见为马象时，才称为一种幻化，并且以此作为比喻。譬如说，尽管泥块已经具备，但如果尚未见到马与象等，则对泥土根本不会称作幻变的显现，也不能作为比喻。而当泥块本身被见为象马等时，方能立名为幻物，并且可以将其充当为比喻。

一般来说，通过理证进行观察时，外境与心识二者都应该成立为没有任何实体，所以，仅仅依靠因根本不能建立它的真实存在。

反过来说，你们外道承认眼根、泥块等实有，这一点我们也可以暂时承认，但这并不是幻化，幻化本身就是虚假的，世间任何人都不可能承认幻化为真实。因为眼睛虽然被迷惑而见到了幻化师所幻现的马、象等，但了知其为幻化之故，也就根本不会产生“这真是一匹好马”进而执著它真实存在；也不会因为幻变出马象的因——泥块、眼识及幻化师等样样齐备，从而产生“幻物也应该真实”的念头。如同播放电影的机器与播放电影的人已经具足，但在

没有播放时，任何人也不可能生起已经看到了电影里播放的画面一样。因此，幻化的因虽然真实存在，却并不代表所现的幻化也是实有，对于了知似乎显现实际并不成立的人来说，将其作为无有自性的比喻完全成立。

这以上，对于《中观庄严论自释》中简略宣说的内容，麦彭仁波切已经作了详详细细的分析。



第三十九课

科判上的问题还是很重要的，“一切万法无有自性，远离一体多体，犹如影像”，这个推理，实际是利用自续因推翻自宗和他宗所承认的一切万法实有的观点。那么，这一推理应该如何成立呢？下面对这一问题进行宣说。

庚二（建其理）分二：一、建立宗法；二、建立周遍。

宗法和周遍是因明当中的一种名词。此处建立“自他所说法，此等真实中，离一及多故，无性如影像”是非常合理的，不论从宗法的角度还是周遍的角度，都是无有丝毫错谬、完全真实的一种推理。

辛一（建立宗法）分二：一、建立离实一；二、建立离实多。

此处，实一就是指实有的一体，实多就是实有的多体。比如一个瓶子，它是否成为实一呢？不能成为实一。如果是实一，就完全成为独立无二的一体，其他的任何分类都不容有。因此，一只牦牛或一根柱子等都不能成立为实

有的一体。那么，经堂里有很多人，是不是可以成立实多呢？虽然有很多人，但并不是实有的多体。在这个世界的万事万物当中，根本没有一种实有的一体和实有的多体存在，《中观庄严论》当中主要抉择这两个问题。

壬一（建立离实一）分二：一、破周遍之实一；二、破不遍之实一。

正文当中会讲到：此处的科判，其他论典中也有从常无常、境有境方面来安立的，但在这里，主要是从遍不遍方面来作区分。

癸一（破周遍之实一）分二：一、破别能遍之实一；二、破虚空等总能遍之实一。

子一（破别能遍之实一）分二：一、破常法之实一；二、破补特伽罗之实一。

丑一（破常法之实一）分三：一、破他宗（外道）假立之常物；二、破自宗（内道）假立之常法；三、如是遮破常法之结尾。

寅一、破他宗假立之常物：

在这个世界上有很多外道，比如伺察派、数论派、胜论派等，他们各自承许某种常法存

在，但是这样的常法根本不可能成立，怎么不成立呢？

果实渐生故，常皆非一性，

若许各果异，失坏彼等常。

果法实际是次第次第产生的，如果你们承认它所产生的果法各不相同，他体而存在，那你们所承认的常法就已经完全失毁了。

上述的离一多因，在自宗他派所说的欲知物——一切有法上成立，即称为第一相宗法。对于只了知其部分或者完全不了知的某种事物想要进行了知，那么，对这种事物就可以称为欲知物。在这里，自他所承认的一切万法即是欲知物，也就是指有法。远离一体多体的因，应该在自宗他宗所承认的一切万法——欲知物上成立，这就是因明三相推理当中的第一相，也叫做宗法。

什么叫做宗法呢？“自他所说的一切万法无有自性，离一及多故”，其中，“一切万法”就是有法，“无有自性”即是立宗，“离一及多”就是所谓的因。离一多因既在有法上成立又涉及到立宗，这样一来，第一相——宗法已经具足。比如说“柱子是无常的，所作故”，“柱子”是有法，“无常”是立宗，“所作”就是推理的

因。那么，所作在柱子和无常上成不成立呢？成立，因为柱子是因缘所作的，所作的必定是无常的。这就叫做宗法成立。所谓的宗法不成立，比如“柱子常有，所作故”，在这一推理中，所作虽然在有法——柱子上成立，但是在立宗——常有上不能成立，因为常有的柱子在这个世间不可能存在，因此我们对他回答说“遍相违[11]”。为什么呢？因为所作与常有肯定是相违的。或者说，“石女的儿子是无常的，所作故”，所作在石女的儿子——有法上根本不成立，因此，宗法也不能成立。

所以，宗法不成立的情况有两种，一个是因在立宗上不成立，如“柱子常有，所作故”；一个是因在有法上不成立，如“石女的儿子是无常的，所作故”，虽然所作在无常上可以成立，但石女的儿子不是所作的，因此可以回答“不成”。

总而言之，宗法能否成立，主要看推理的因在有法和立宗上是否成立，如果因在立宗和有法上成立，则宗法成立。这是自续因的三相

[11] 遍相违：属于互绝相违当中的间接相违，具有直接相违差别法之间接相违法相，以自身来遮破非自身的能遍法存在，如所作与常有，所作的非自身是非所作，非所作的能遍是常有。

推理中的第一相。如果宗法不成立，我们在回答时有两种情况，或者给对方说“相违”，或者说“不成立”。比如前面说“石女的儿子是常有的，他是所作故”，所作在常有上根本不能成立，我们可以回答“遍相违”或者“相违”；如果说“石女的儿子是无常的，他是所作故”，所作在无常上成立，但在石女的儿子上不成立，这时我们回答说“不成”。这是辩论时的一种回答方式。

一般来说，在《量理宝藏论》中也讲到：智者回答时有四种方式，如果对方说的是相似因，则说“不成”、“不定”或者“相违”；如果对方所承许的是真实因，则说“承许”。以前因明前派的很多论师对于回答的方式还承认为很多种，但因明自宗在回答时只承许上述四种方式。

有些人可能会想：这样辩来辩去有什么意义呢？其实意义是相当大的。因为通过这种推理方式与对方进行辩论，可以在自己的内心当中生起一种定解。什么样的定解呢？佛教的这种因明辩论方式，任何一种逻辑推理都是无法战胜的，通过这种推理方式完全可以推翻别人的邪见。

当然对没有智慧的人来讲，宗法、同品、异品等成不成立根本不重要，只要饭吃得好一点儿、睡觉香一点儿就可以了。但是，对于真正想要了解佛教精华意义的人来说，首先应该通达因明的推理方式，包括平时与人交谈的过程中，懂得因明推理的人与不懂因明推理的人也有很多差别。不懂因明的人，所建立的很多观点都是一种不定因，比如说“这个人肯定是个坏人，吃饭的缘故”，这是“不一定”的，如果吃饭就是坏人的话，你自己也应该是坏人了……。因此，通达因明的推理方式还是非常重要的。

这样的离一多因如果具备，那么，其所立无实——无有自性必然存在，这就是第二相同品。比如“柱子是无常的，所作故”，所作的因在无常上完全具足。因为所作与无常只是反体不同，实际上，无常就是所作，所作就是无常，这叫做同品遍。那么，“自他所说的一切万法无有自性，离一及多故”，无有自性和离一多因其实也是同一个意思，因为远离一体和多体的话，它的本体必定是没有自性的；如果没有自性的话，也就必定是远离一体多体的，此二者完全是一种同体相属的关系，这就是第二相——同




品已经具足了。

所立无实——无有自性如果不存在，离一多因也就不存在，这就是第三相异品。“一切诸法无有自性，离一及多故”，如果不是无有自性，那么离一多因也无法安立，这就叫做异品遍。比如“柱子无常，所作故”，如果柱子不是无常的话，就决定不是所作的。不是无常的而是所作的法存不存在呢？根本不存在。

所谓的异品遍，仅仅没有看到是不行的，必须不存在。比如无常的反方面——异品应该是常，如果是常法的话根本不可能是所作的，在异品方面已经完全不存在。然后，同品方面只是存在不行的，比如“瓶子是所作性，勤作的缘故”，“勤作”在所作里不能遍。所以，同品方面必须遍存在，而违品方面根本不存在，这样的一种推理才是真正三相齐全的推理。

所以，平时给别人发太过也好，自己建立真因也好，应该具足三相——宗法、同品、异品，如果三相已经具足的话，可以说这就是颠扑不破的一种真理。

由于依靠“离一多因”已经完全确立了“无有自性”这一所立，因此，从正方面叫做同品遍，从反方面叫做异品遍。如果在其上运用比

喻，则分别称为同品比喻和异品比喻，比如“柱子是无常，所作故，如同瓶子”，这是同品喻；“柱子不是所作，则非无常，犹如虚空”，这就是异品喻。

周遍成立的因——离一多因，在自他所承认的欲知物——有法上成立，这样一来，它的所立也就可以无欺得以证实，由此便可排除二相与六相等过多过少的边。《量理宝藏论》中也讲到[12]：三相必须具足，如果三相不具足则不是完整的推理。因为承认二相则会出现过少的过失，承认四相、五相、六相则会出现过多的过失[13]。依靠此处所讲的三相推理，完全可以推翻他宗所承认的观点。

陈那论师所作的《集量论》中说：“三相因见义。”通过这样的三相推理，可以见到一切万法的真实义，这是自利比量与他利比量当中的自利比量。法称论师所造的《释量论》中说[14]：

[12] 《量理宝藏论》中说：一相直至六相间，相似安立许他错。

[13] 蒋阳洛德旺波尊者在他所著的《量理宝藏论释·开显因明七论灯》中也说：从一相到六相之间的相似安立方式，除了三相以外承许其他观点都是错误的，原因是，如果三相不全，就无法推出所立，为此不能成为真因；假设三相齐全，其余所有法相就没有意义了。

[14] 《释量论》：宗法彼分遍，是因彼唯三。如是正因，唯有果性、自性、不可得三种因。以宗法与无则不生之关系，于唯果、自、不可得因上决定故。



"宗法彼分遍。"此处的"分遍"就是指同品遍和异品遍。因此，因明自宗承许：三相具足就是一种完整的推理，三相不齐全则不能说明一切万法的真正意义。

通过上述论证，已经详细阐明了离一多因在一切有实法上成立的道理。本论《前释》中说："切莫认为此因不成立。"此离一多因在自宗和他宗所承认的万法上应该成立，怎么成立呢？下面根据《难释》中的推理再作详细分析。

首先建立离"实一"，因为"一"若不成立，"多"就不可能成立，"多"的组成基础即是"一"，故而才最先确立离实有的一体。在未加观察的时候，"一"肯定是有的，这一点我们从小就开始学习，我就是一个人，柱子就是一根柱子，"一"应该成立。但实际上，所谓的"一"只是分别念假立的，根本不可能真实成立。如果"一"不成立，"多"也不可能成立。如果"一"和"多"不成立，一切有实法也就根本不可能成立，因此首先建立离实有的一体。

在这个世间，无论欲界、色界、无色界，或者西方、东方的任何一个国家，只要存在一个实有的法，这个法决定不可能有现和不现的部分。如果有现和不现的部分，那现的部分与

不现的部分是不是一体？比如一百个人同时见一个瓶子，每个人都有不同的眼识产生，有些人看瓶口、有些人看瓶腹、有些人看瓶底。如果瓶子是实有一体的话，一百个人的眼识也应该变成一体了。但是这样承认成不成立呢？根本不能成立。每个人见到瓶子的眼识都有各自不同的特法，因此说，瓶子真实存在是不合理的。

在我们分别念的假立当中，可以认为瓶子是一体的，但如果是真实的一体，就不应该有现和不现的部分。从时间来讲，过去、未来、现在都不应该发生任何变化，比如今天的瓶子、明天的瓶子和后天的瓶子都是一体的，这样一来，如同今天的瓶子那样，后天的瓶子也应如是而不能发生任何变化。但是，在这个世界上有没有这种恒常不变的法呢？根本不可能有。或者，这个瓶子不应该出现东边存在西边不存在、西边存在东边不存在的情况，而应该是遍于一切空间、遍于一切时间，也不应该出现不同的人见到从而产生不同眼识等现象。由此将会导致世间中千差万别、各式各样的法自然消失，不会出现东方的瓶子、西方的瓶子，或者金瓶、银瓶等种种分类，全部成为如同虚空一



般的一个整体。

事实并非如此，一切时方中无量无边、各种各样、色彩斑斓、现量而现的这些景象，由于无一实有，绝对会显现的。比如饿鬼见到的是脓血，人却可以见到水；或者，在某人心目中不共戴天的仇敌，在另一个人的心目中则是至亲至爱的友人。由此可以了知，真正的实相上并不存在一种恒常实有的法。

很多人可能认为：轮回中的法如柱子、瓶子等，依靠离一多因、金刚屑因等进行推理时，全部可以遮破。可是涅槃的法，比如如来藏、法界等，能不能用离一多因进行驳斥呢？

可以驳斥。《般若经》中说[15]：若有较涅槃更为超胜之法，彼亦如梦如幻。《涅槃经》中说：所谓的涅槃，如幻，如梦，如阳焰，如彩虹。运用很多比喻将所谓的涅槃和如来藏等抉择为无有自性，《楞伽经》中则将如来藏抉择为三解脱门[16]。这个教证[17]在《入中论自释》和《善解密意疏》中都已经引用了。麦彭仁波切在其他

[15] 《般若八千颂》云：诸法如幻如梦，超胜涅槃之法如若存在，亦如幻如梦。

[16] 三解脱门：本体空性、因无相、果无愿。

[17] 《楞伽经》云：世尊告曰：大慧！我所宣说如来藏者不同外道所说神我。大慧！如来应正等觉是于三解脱门、涅槃、无生等句义说名如来藏。





的相关论典中也说：外道所承认的不可思议的我和佛教承许的如来藏，在本体空性与否方面存在很大差别。如此宣说的原因就在这里。

因此，包括轮回和涅槃所摄的一切万法，通过离一多因进行观察时，任何一法都不应承许为实有。如果说如来藏以离一多因也无法遮破，那与外道所承认的常有自在的我也就无有任何差别了。

有些外道或未学过宗派的人提出疑问：所谓的造物者和佛教所说的如来藏有什么差别呢？为什么格鲁派的有些大德说觉囊派所承认的如来藏与外道没有差别呢？我以前在有些问答录中也介绍过这个问题[18]，实际上，真正翻开一些了义经典就可以了知，释迦牟尼佛已经宣说了如来藏也是远离一切思所分别的，其他经典当中也进一步解释到：这样的涅槃与外道的常我，在三解脱门——本体空性方面存在很大的差别。这个问题相当重要。

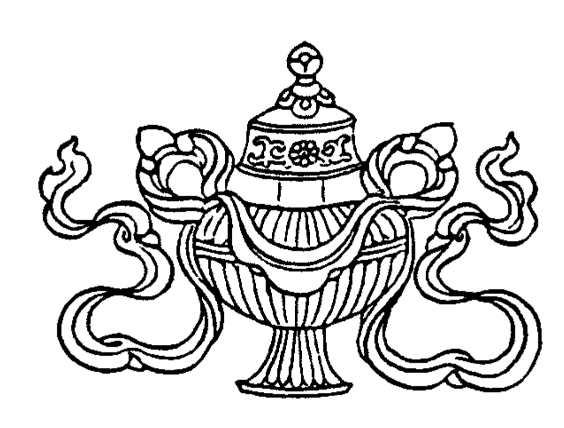
在这里已经次第宣说了离一多因在自他所说的一切有实法上成立的道理。当然，如果从科判而言，将常与无常、外所取境与内能取心，

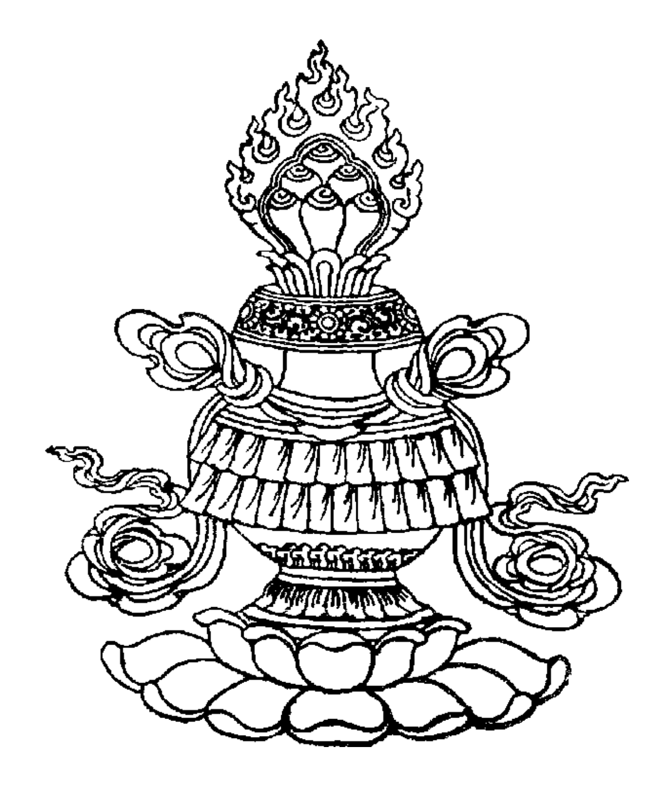
[18] 见《妙法宝库·遣疑明炬》。






或所知对境与能知心识作为总科判也未尝不可。但是，由于依靠常无常、境有境等来分科判并不完整，故而此处按照莲花戒论师《难释》的观点：外道所承认的常法等全部可以归属于“遍”当中，而无常等则可归属在“不遍”当中，因此，这里将遍与不遍作为总科判。而《自释》中说：“‘异体方……’颂词中的异体绝对是指遍与不遍。”意思就是说，真实的周遍是在异体的基础上成立的；如果是非真实的周遍，则不一定是异体，在同体上，假立的周遍也可以成立。









第四十课

在别周遍之中，有常物的周遍以及补特伽罗的周遍，尤其是第一类——外道所承认的有实法上，根本不可能存在实有的一体。有关这一道理如何成立的问题，在前文“自他所说法，此等真实中，离一及多故，无性如影像”这一颂词中已经讲述完毕。

现在除佛教以外的一些宗教，比如天主教、基督教，他们认为上帝是存在的，依靠它可以产生万事万物，它是能够发挥作用的一种有实法。基督教实际是由天主教演变过来的，因为天主教的很多仪轨和行为具有非常强的约束性，很多人难以适应，于是逐渐逐渐演变成现在所谓的基督教。现在东西方国家的基督教比较兴盛，因为他们的很多行为与现今社会比较相合，因此，这一教派得到了社会上大多数人的认可。

不论基督教还是天主教，他们认为世间上的万事万物是由上帝创造的，在他们的历史书中说：上帝以勤作的方式利用六天时间创造了万物，第七天休息。所以，现在东西方很多国

家在礼拜天的时候一定要休息，否则，他们认为会受到上帝的惩罚。

但是他们所承许的上帝到底是常有还是无常呢？如果是无常，造作世间万法也是可以的。但在创造的时候，是一次性创造还是次第性创造的呢？

实际上，他们只是一种依靠信仰的宗派，不是特别强调理论，因此，对于上帝如何存在、如何创造万物等问题，甚至基督教徒自己也根本弄不清楚。

如果是常有，常有的法创造万物是根本不可能的，这一点通过离一多因进行分析就可以完全遮破。如果是无常，创造万物倒也可以，但是在创造时，以一体的方式创造还是以多体的方式创造？现在春夏秋冬的不同变化、万事万物各种各样的现象，是不是由上帝继续创造的呢？对于这些问题应该逐一分析，但是在他们的宗派典籍当中，并没有看到有关这方面问题的文章。

在印度、尼泊尔等地，大自在派或遍入天派等外道比较兴盛。有关他们如何创造世界的观点，在全知无垢光尊者的《如意宝藏论》中讲述得相当广。我们在阅读无垢光尊者有关外





道观点的论典时，有时也不禁会想：无垢光尊者是不是一辈子都在研究外道啊？！大家有机会的时候，可以通过尊者的论典进行了解。

这些外道认为：作为因的大自在天等，在现在、未来、过去三时中恒常不变，在长存的同时，仿佛陶师制瓶子般造出器情万物。当然，这和我们现量所见到的很多理证都有妨害，不能这样承认。为什么呢？下面对这一问题继续破析。

凡是六根面前显现的万事万物，或者生老死病、春夏秋冬、苦乐等舍等众生不同的业感，全部是次第性显现的，不可能在同一时间当中显现。因此，你们承许为恒常的任何因都不会同时生出这一切果实，由于是一环扣一环循序渐进、接连不断而生起的缘故，你们所承认的不论是大自在天还是遍入天或者上帝，在义理面前根本不可能成立。

基督教或者天主教等教派，在行为上虽然得到大多数人的认可，但从见解来讲，像大乘佛教那样至高无上的见解，在任何一个宗派中都是无法寻觅到的。因此，在如此五浊黑暗的社会当中，能够值遇释迦牟尼佛的教法的确是相当有福报的。因为在佛教当中，从见解、行

为、修行到最后获得的果位，无论对哪一方面进行分析，任何人都找不出丝毫的过错。只要通达这样的智慧，在任何人面前都是无所畏惧的，尤其了达中观或者因明的推理、真正通达空性无我的狮吼声或者名言中业因果不虚存在的道理之后，在任何智者面前都会立于不败之地。对此，作为佛教徒应该生起坚定的定解，这一点是非常有利益的。

按照对方的观点，在具有唯一、不可分割、一个整体这三种特点的常因当中，可以产生一切果，那么在这一因上，应该完整无缺地具足一切生果的能力。如此一来，世间上一切众生各不相同的种种苦乐等舍的感受，以及器世间形形色色、变化多端的种种现象，为什么不在同一时间当中生起？生果之因的能力无有任何阻碍的缘故，一切果法应该在同一个时间当中产生，果的诞生怎么会延迟呢？

莲花戒论师的《中观庄严论难释》当中，将“延迟”解释为安住。也就是说，种子既然无有阻碍全部具足，它的果还会停止吗？不可能的。比如，加行道在获得胜法位时，在最后一刹那无间获得见道，这时无有任何法可以阻碍它。同样的道理，在苗芽产生的瞬间，不会



有任何阻碍使它停止产生。因此，常有的因在无有任何阻碍的方式下全部具足，那么，世间上的所有果法为什么不能在同一时间中当下产生？因缘如果完全具足，果却没有产生，则说明果并非跟随因而随存随灭。这样一来，你们的因果方式会出现错乱的过失。

对方辩驳说：果法不能在同一时间当中产生，是因为需要俱生缘的缘故，如果俱生缘具足，果法可以马上产生；俱生缘不具足时，果法也不会产生。

这种观点非常不合理。你们承认因是常有的，既然是常法，又怎么会观待俱生缘呢？就如同想要将虚空染上各种颜色一样是根本不可能的事情，你们所承许的常有的因还需要依靠俱生缘产生万法，这是永远也不可能实现的一件事情。

下面用一个假设句——假设依靠俱生缘使常法有所改变，那也是非常不合理的。

怎么不合理呢？我们可以提出这样的问题：如你所说需要观待俱生缘的话，那俱生缘具足时的常物和俱生缘不具足时的常物是一体还是他体？或者说，二者之间有没有差别？

如果说有差别，则说明此二者非一体。这



样一来，原来具足俱生缘的常物，现在变成了不具足俱生缘的常物，因此已经成为无常了。比如说今天戴帽子的我和明天不戴帽子的我是不是一体呢？不能说是一体。如果是一体，不戴帽子时的我已经戴帽子了，戴帽子时的我也应该不戴帽子。所以说，如果认为这样的常物在具足俱生缘和不具足俱生缘时有差别，显然已经失毁了你们自己的立宗。

假设说没有差别，那么如同最初具足俱生缘一样，根本不可能有不具足俱生缘的机会，因为这样的常物由俱生缘的力量牵引而根本毫无自由。就好像套在脖子上的绳索被别人拉着一样，依靠俱生缘创造的任何果法，由于因完整无缺的缘故始终不会消失。因此，所谓的上帝如果常有，上帝在最开始时因为具有俱生缘而创造了世界的万物，那么，正如一开始创造万物那样，现在也必须如此创造万物。为什么呢？因为你承认其为常有，而且创造万法的所有因完整无缺存在的缘故。以这种方式进行推导时，对方也就无话可说了。

这时，有人反过来说：大自在天可以根据自己的能力有时候造、有时候不造。

既然如此，你所谓的能力与大自在天之间

是什么样的关系？如果二者异体的话，也仅仅是将俱生缘安上了能力的名称而已。如果说二者同体，则如同前面所说，常有一体的因具足的缘故，果法永远都不会灭。但这是不可能的，春天盛开的鲜花，到了秋天时已经凋零；原本年轻貌美、朝气蓬勃的少年，现在已经两鬓斑白，第七世达赖喇嘛的道歌中也说：原来青春美满的面容，现在已经变成衰老的形象，不要说别人，即使自己也不忍目睹。

如果是常有的话，年轻时如何美丽，到六七十岁时仍然不会有所改变，然而大家有目共睹的一种现象就是，随着岁月的流失，任何人在身体、智慧等很多方面都会出现种种不同的变化。这就是无常导致的。所以，大家对无常的道理应该生起一种切身的体会。



同样的道理，世间的万物如果常有，自相续中无论如何也无法生起真正的定解。因为因是常有，果就不能有毁灭的现象，事物在最初时如何显现、最后也应该如是显现。但这一点根本不能成立。

所以，只要承认次第性产生果法，就说明常有的因根本不可能存在。只要前后一体无实，也就必定不是常有的法。

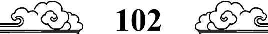
前面已经分析了俱生缘和常有之间的关系，也分析了能力和常法之间的关系。对方为了避免上述所说的种种过失，于是说：因虽然是恒常的，但由于阶段不同的缘故，不应该承认为一体。也就是说，万物的作者——上帝的本体虽然是常有的，但是并非一体。

当然，这只不过是一种说法而已。有些外道说：一切万法就像毒蛇一样，毒蛇的本体虽然是一体、常有，但毒蛇的身体具有很多弯曲的部分，这些部分是不同的。

对此可以进行驳斥：你们前面说因是常有的，现在却根据不同的阶段而有所改变，这样一来，难道不是已经失毁了你们自宗所承认的自在天常有的观点了吗？因为是不同阶段之他法的缘故。

对此，外道认为：自在天等尽管不是一个整体，但自性或相续是一个，因而在不同阶段也是恒常的，这样不会有任何矛盾。比如世间上的舞蹈家，本体虽然是同一个人，但上午可以装扮成天人、下午却装扮成魔鬼一样，自在天虽然有各种不同的阶段，但从相续角度来说应该是恒常的。

下面对此问题进行分析：只要不是唯一无

分的法，是常有就不应理。颂词当中的前两句“果实渐生故，常皆非一性”已经破除了常有的“实一”，而后两句“若许各果异，失坏彼等常”则破除了常有的“非一”。也就是说，所谓的“非一”和“实一”两者已经在颂词中完全破斥了。由此不仅可以驳斥外道的观点，而且，自相续中俱生和遍计的执著也会随之破掉。

麦彭仁波切在前面分析时说：破除俱生我执，遍计我执也可以随之破除，但遍计我执破除的话，俱生我执不一定破除。当然，外道所承认的除我执以外的一个遍计我执即使破除，也不一定会破除俱生我执。但是，关系到我们现在执著的身体或者我所执著的法时，对于这样的遍计我执进行遮破之后，俱生我执也可以随之遮破。比如外道认为自己的身体是大自在天或者上帝创造出来的，它是不空常有的。对于这种遍计我执，通过离一多因的方式将其遮破后，对俱生我执有没有损害呢？一定会有所损害的。在这种情况下，遮破遍计我执的同时，俱生我执也已经破除了。

关于这一问题，虽然有各种各样的解释方式，但真正的无谬论义就是如此。藏传佛教有关《中观庄严论》的注释非常少，现在想要参

考也是很困难的，除了《自释》和《难释》以外几乎没有，而这两部论中也未讲到其他解释方法。但不管怎样，麦彭仁波切说：真正的无谬论义已经在这里宣说了。

此处只是将遍于一切数目的总相安立为一体而已，如果是真正实有的一体，就不可能避免上述所说的诸多过失。而对于假立的“一”，在这里并未进行遮破，我们可以将柱子或天空中的月亮假立为“一”，但这样的“一”根本不存在真正的实体。

对于这种所谓“一”的概念真正去观察时，实体的“一”不存在，假立的“一”也是不存在的。如果假立的“一”和实体的“一”都不存在，那么，所谓的“一”存在又在何处有一个立足点呢？因此，所谓的“一”完全是一种颠倒分别念。

这样一来，有些人说“我一个人好孤独、好痛苦……”，有些人说“我一个人住在寂静的山洞里，好快乐、好舒适……”，诸如此类“一”的概念完全是假立的，根本不可能存在。总而言之，境与有境都不存在，依此完全可以包含所有的修行内容。

第四十一课

寅二（破自宗假立之常法）二：一、略说能破之理；二、广说彼理。

卯一、略说能破之理：

说修所生识，所知无为法，
彼宗亦非一，与次识系故。

小乘有部宗说：修行过程中，最后获得的智慧所了知的对境，应该是抉择灭无为法。比如获得预流果时，当时通过修行所得智慧的对境就是抉择灭无为法。

颂词后两句破斥这种观点。你们所承认的对境无为法也并非一体存在。用“亦”字表明：不仅外道所承认的常法不存在，而且你们有部宗所承认的无为法对境也是不存在的。为什么不存在呢？“与次识系故”，这样的无为法与它的有境或者说智慧存在次第性关系的缘故，根本不可能存在常有的机会。

自宗佛教的有部宗诸论师认为：三种无为法是常有的实法。我们在学习《俱舍论》的过程中已经详细讲述过：小乘有部宗认为无为法不仅是常法而且实体存在，经部宗以上承许无

为法，但并不承认其实体存在。

所谓的三种无为法，也就是指虚空、抉择灭、非抉择灭。《俱舍论》第一品中说：“虚空二灭三无为。”小乘承认三种无为法；唯识宗承许应该加上真如，共有四种无为法[19]；《大乘阿毗达磨》中承许八种无为法等等[20]。

其中所谓的非抉择灭是什么呢？《俱舍论自释》中说，唯与众生相续有关的才可以称之为非抉择灭，与相续无关、仅仅因缘不具足的灭法不一定承认为非抉择灭。但麦彭仁波切的《入智者门论》等相关论典承许：在任何一个地方，未能聚合因缘产生的部分，即称之为非抉择灭。麦彭仁波切并不承认小乘所许的这种灭法，小乘所认为的无为法，尤其是抉择灭和非抉择灭二者都是一种灭法，就如同挡水的水坝一样，有一种实法存在。按照大乘观点，抉择灭和非抉择灭并不是一种存在的实法。

此处所说的非抉择灭，既不是虚空也不是通过分别念观察以后断除烦恼的遮止分。那它

[19] 《成唯识论》中也讲到了虚空无为、择灭无为、非择灭无为、想受灭无为、不动无为、真如无为，共有六种无为。

[20] 八无为：虚空无为、抉择灭无为、非抉择灭无为、想受灭无为、不动无为、善法真如、不善法真如、无记真如。

是什么呢？对于任何一个法来说，由于因缘不具足而不产生某种法，比如石头上不具足生长青草的因缘，因缘不具足而不生的这一部分就称之为非抉择灭。因此，不论相续摄持也好、没有摄持也好，在任何时间、空间当中由于因缘不具足而不产生的这个灭法，就称之为非抉择灭。有部宗认为：此无为法不仅常有，而且是一种实体法。

凭借修道的力量而远离烦恼的这一分，则称之为抉择灭。此处的说法与《俱舍论》的说法应该相同。也就是说，补特伽罗通过修道的能力，使自相续中的烦恼已经远离。按照小乘的说法，凡夫依靠精进的修道，最后获得预流果时，自相续中所有见断的烦恼全部离开，烦恼离开的这个部分就叫做抉择灭，这时，他们认为有一种灭法出现。当然，按照大乘说法，不论一地菩萨还是小乘见道，通过修行断除烦恼时都不可能出现实有的灭法。但这就是小乘有部宗承许的特殊观点。

比如一位见道者的相续中，通过无分别智慧产生了对治，这时，所有的烦恼从相续中离开。从此以后，这样的烦恼不会在相续当中复生，因为有抉择灭的能力阻挡着，也有这样的

说法。

这也不一定。按照《俱舍论》的观点：六种罗汉[21]当中，有些罗汉也会退失。如果退失，原来的灭法是不是没有起到作用？因为这些退失阿罗汉相续中再度产生烦恼，这样一来，原来的抉择灭没有起到阻挡烦恼的作用，是不是挡水的水坝已经被水冲垮了，阿罗汉的相续中又重新出现了烦恼呢？所以他们的观点中也有自相矛盾的地方。但总而言之，有部宗的观点即是如此，他们耽著抉择灭也是一种实体法。

本论着重破斥的不是虚空无为法，也不是非抉择灭无为法，而是要破斥通过修道力量使自相续烦恼远离的部分——抉择灭的实一。依靠这种推理，其他两种无为法的“实一”也就不攻自破了。

那么，对方究竟是怎样承许抉择灭无为法的呢？

有部宗所承许的抉择灭无为法具有三个特点：首先，补特伽罗断除烦恼以后现量见到一切万法的这种识，属于四种现量当中的瑜伽现

[21] 六种罗汉，即退法罗汉、思法罗汉、护法罗汉、安住法罗汉、堪达法罗汉与不动法罗汉。《俱舍论》云：许阿罗汉有六种，前五以信胜解生，彼等解脱观待时，不动法者不动摇，故彼不待时解脱，彼由见至因所生。

量，而所谓的抉择灭即是瑜伽现量的对境；其次，抉择灭远离了一切有为法的法相——生、住、灭；第三，这样的抉择灭无为法在胜义当中存在。

他们认为：依靠瑜伽现量可以现见的缘故，应该在胜义中自性实有存在。而且，这样的瑜伽正识与其他识有所不同，比如缘柱子可以产生眼识，柱子即是所缘缘，但抉择灭无为法与此并不相同，虽然瑜伽现量可以了知抉择灭这一对境，抉择灭本身却并不会产生缘自己的这种识。原因是，生果是有为法的特征，而抉择灭属于无为法。

这就是对方宗派的说法。然而真正依靠因明的观察方法来分析时，只要缘取对境就必定会产生它的有境，假设未能产生有境，所谓的对境也就不能成立，因为境和有境是观待而安立的。但是对方认为，依靠无为法产生有为法的果具有很大的过失，是不合理的。

那么，有部宗为何如此承许呢？下面分析他们承许上述观点的原因。

实际上，对方认为对境应该有两种，一种对境能够产生各种各样的识，可以起到因果的作用；还有一种虽然是对境，但不一定产生它

的果，就像无为法一样。因此说，并不是所有的对境都会成为唯一因的本体，他们认为：瑜伽正识虽然按照先后次第而了知对境无为法的抉择灭，但此无为法与识之间无有任何关联。

大家应该了知，境和有境之间存在一种能知所知的关系。如果否定这种关系，眼睛和眼睛的对境——柱子之间也不存在任何关系，心和心的对境——法之间也不存在任何关系了。但是，因明中明确讲到有能生所生的彼彼所生以及同体相属这两种关系，如果明明是能知所知或能缘所缘，却仍然不成为关系的话，那声音和耳识、色法和眼识之间也不应该存在任何关系，会出现这样的过失。

这也只不过是他们的一种想法，认为以瑜伽现量了知的无为法与瑜伽现量之间，根本不存在能产生和所产生的因果关系，由此来证明对境无为法完全是一种恒常不变的实有法。

这一点与从未学过宗派的人的心理非常相合。因为一般人都认为：眼识虽然是变化的，但柱子却恒常安住于一处——昨天见到的柱子、今天见到的柱子和明天见到的柱子其实都是一个柱子，只不过眼识方面产生了一种变化。比如昨天戴近视镜、今天没戴眼镜、后天戴了

个墨镜，这样便会产生三种不同的眼识，而从柱子的角度来说，这三天当中从未改变过，应该是一体的。

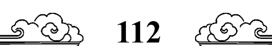
对于这种说法，大乘论典根本不承认。《赞法界论》等有关大乘论典中说：从一地菩萨到十地菩萨之间，如同初一到十五的月亮一样，无分别智慧越来越明显。那么，对境方面有没有变化呢？如果对境无有变化，一地菩萨与十地菩萨所见的法界应该相同，为什么呢？对境无有差别的缘故。麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中说：从分别念的角度来讲，法界或各别自证应该存在差别，如果无有差别，会出现一地菩萨和二地菩萨所见相同的过失。因此说，智慧有越来越明显的差别，而法界是唯一的无为法、无有丝毫改变的话，那给小乘宗所发的太过依然会存在。

那么，我们应该如何承认呢？一方面，《释量论》中说：佛陀的智慧也是无常的。为什么呢？在具有邪见的众生面前，不要说一地到十地菩萨的智慧，即使佛陀的智慧也是无常的；但从真正远离一切戏论的角度来讲，佛的各别自证也好，法界的本体也好，都是远离一切戏论的，没有这样那样的种种分别。

这时有人也许会问：大乘菩萨从一地到十地之间的有境如果存在差别，那外境是否有差别？外境有差别的话，很显然就不是无为法了，这样一来，法界已经成了无常法，会不会具有这种过失呢？

在这里，诸佛菩萨见法界的方式并不是因和果之间的推理，因为所有的产生、一体异体、境和有境的关系等，全部是依靠分别念的方式来安立的，而真正的瑜伽现量则以远离一切分别的方式来缘法界。那为什么大乘佛教说法界是无为法呢？一方面，大乘并不承许所谓的法界是一种实有法；另一方面，诸佛菩萨缘法界时，并不像具有分别的识取柱子一样，存在前刹那与后刹那的联系，而是如同在空中寻找鸟迹一样，根本无法得到，是以分别念不可衡量的。从这个角度来讲，大乘不可思议的境界在此处所说的理证面前无有任何违害。

下面对对方观点进行驳斥。承许由修所生的那一瑜伽现量识所了知的抉择灭无为法成立实有的观点也同样不合理，因为真正进行详细观察时，所谓的无为法实际并不是实有存在的一体，因为现见无为法的智慧——瑜伽现量的识具有前后次第，因此与其密切相关的对境—



—无为法根本不可能成立为常法。

颂词当中的“亦”字是说，前文所讲外道认为“常物产生万事万物”的观点显然不合理，而此处有部宗所承许的无为法虽然不产生任何法，但是“无为法本体恒常不变”这种观点同样不合理。所以，不论产生果还是不产生果，凡是常有的法永远都是不合理的。

其实他们是这样认为的：依靠柱子产生看柱子的眼识，是一种彼彼所生的关系，但对境无为法与有境智慧之间仅仅是一种能知所知的关系，依靠这种有境的力量不可能使无为法变成有为法或者多种法。

佛教自宗的有些宗派认为：法性是常有的、如来藏是常有的。而一些外道则认为：瓶子没有遇到铁锤之前一直常有存在，遇到铁锤时就会摧毁。实际上，凡是认为某一对境常有之宗派的主张，从本质上来讲都是一致的。就如同大多数人所认为的那样，昨天见到的瓶子与今天见到的瓶子，这两者的有境心识尽管不同，但对境瓶子却是同一个。实际上，正是由于凡夫相续中存在的相似迷乱因才导致产生了这种想法，真正来讲，昨天的瓶子微尘许也不会在今天的瓶子上存在，只不过我们未能认识而已。

真正来讲，今天缘取瓶子的眼识与明天缘取瓶子的眼识如果异体，对境也决定不会成立为“实一”。静命论师通过他的智慧，在下文对这方面的道理进行详细说明。

卯二（广说彼理）分二：一、以前识之境跟随后者不合理而破；二、以前识之境不随后者不合理而破。

辰一、以前识之境跟随后者不合理而破：

前识所了知，自性若随后，
前识亦变后，后亦成前者。

前一刹那的境如果跟随后一刹那的识不合理。比如昨天眼识看见的瓶子与今天所看见的瓶子，在对境方面没有任何变化，那么，昨天见瓶子的眼识也应该成为今天见瓶子的眼识。假设昨天因为眼睛疼痛而没有戴眼镜，今天却戴了眼镜，那么，今天所见的柱子与昨天完全相同的话，就应该如同今天戴眼镜一样，昨天也戴了眼镜；或者说，如昨天没有戴眼镜一样，今天也应该不戴眼镜。但是，大家可以现量见到，昨天没有戴眼镜而今天戴了，会出现这样的过失。

我们可以给对方提出一个问题：如果说瑜



伽现量所见到的无为法是常有不变的，那么，大乘一地菩萨与十地菩萨所见无为法的法界是不是一体？或者，小乘预流果所见到的无为法和获得阿罗汉果时见到的无为法是一体还是异体？

对于这一问题，他们认为:对境无为法毫无疑问是存在的，这一点依靠其他的仪器或者凡夫人的识根本无法了知，唯有依靠瑜伽现量的识才能够了知，而识也决定是以次第来缘的。

既然如此，你们承许以瑜伽现量缘的时候具有一定的次第，那么必定会出现两种情况：一是前识现量缘取的对境，到后识时依然不变、一直存在；二是到后识时，前识所缘取的对境根本不存在。除此之外，不会再有其他情况。

假设承许第一种情况，预流果所见到的无为法和阿罗汉果所见到的无为法在对境上无有丝毫差别，那么如同预流果所见到的那样，阿罗汉果也应该见到同样无为法的法界。如此一来，缘取对境的识存在差异完全不合理。因为对境完全相同，依靠对境所产生的两个识决定不应该存在任何差别。

比如我看见柱子，我的眼识称为见柱子的眼识，也可以说是柱子产生我的眼识。那么，

我的眼识作为柱子的有境，柱子作为我的眼识的对境，二者之间存在着非常密切的能知所知的关系，除此之外，境和有境之间不可能存在诸如朋友、主尊等这类关系。因为对境与有境之间相互对应而存在，依靠第一刹那的外境、第二刹那的外境，今天的外境、明天的外境，或者白色的外境、蓝色的外境，由于各种不同的外境，我的眼识也随之产生种种不同的差异。否则，外境全部是一个实体，而有境却存在千变万化的各种差异是完全不合理的。

对于这个问题，下面还会有很多破析。《中观庄严论释》当中，麦彭仁波切宣讲了非常尖锐的理证，如果没有详细观察，很多问题也就无法解开。但是，这样的道理，如果在自相续中生起来的话，对万事万物实有的执著也必定会随之破除。因为现在很多人对“唯一”、“多种”的执著特别特别大，这样的执著，依靠上述中观理证的观察方式，完全可以从根本上断除。所以对我们来讲，对中观的闻思是非常重要的。





第四十二课

有部宗认为：获得圣者智慧时，不论是预流果、一来果或是阿罗汉果，他们的智慧是刹那性的，而他们所安住的法界无有任何因缘所作，是常有不变的无为法。但这种说法是不合理的。境是无为法则有境也应该是无为法，如果境是无为法而有境是有为法，则如同上一颂词所说："前识所了知，自性若随后，前识亦变后，后亦成前者。"

任何外境和有境都是互相观待而安立的，有多少外境就有多少有境，如果没有外境，执著它的有境也不可能产生；如果有很多有境，显然外境也应该有很多。这一点，在本论讲到唯识宗观点时会比较细致地进行说明，麦彭仁波切在《释量论广疏》中也说：境有多少个不同的差别，有境也应该有如此多的差别。也就是说，境和有境的数量是等同的。

按照对方观点，当我执著瓶子时，执著瓶子的心识是60个刹那，一个刹那当中又可以有60分，而外境瓶子上不应该存在这种刹那的变化。这肯定是不合理的，从比较粗大的概念来

讲，比如我的眼睛在1秒钟内见到柱子，而这1秒钟还可以分为60个最细微的刹那，因此我的有境在1秒当中也可以分为60个刹那，同样，外境也可以分为60个刹那。但如你宗所说，外境如如不动地安住而有境可以分的话，这显然不合理。

真正来讲，第一刹那的无为法对境上，只有一个有境，根本不能安立为其他法的有境。比如预流果的智慧缘取对境无为法时，它的有境只有一个。但如果预流果时的对境和一来果时的对境是同一个实有本体，那么第一刹那间执著无为法的预流果的识，应该变成第二刹那产生一来果的识，而一来果的识也应该变成预流果的识。为什么呢？因为对境一体的缘故。如果对境一体，依此产生的有境就不可能产生前后的差别。

那么，1秒钟可以分为60个细微的刹那，其中第一个刹那的对境是不是无为法？应该承认是无为法。既然是无为法，它的有境是什么呢？就是第一个刹那的这一识，它有没有两分呢？可以承认没有两分，如果没有两分就应该是一体。同样，你宗承许对境一体的话，依靠它产生的后识也必定变成前识，前识也必定变



成后识，在这一识上不能进行前后的分割。

因此，说“前识的对境无为法在后时也存在而当时前识不存在，以及后识的所知在前时存在而后识不存在”均不合理。意思就是说，预流果时所见的对境无为法恒时存在，而后识一来果时，对境虽然不变而存在着，但前识预流果的智慧不存在；或者，前识预流果存在时，后识一来果的智慧不存在，这期间，从预流果到一来果、阿罗汉果的对境始终不变而存在。这种说法非常不合理。实际上，同一个对境所产生的识也应该是一体的，如果识的一体不成立，那么如同识有多少个一样，对境也应该有同等的数量。

对方认为：假设某一对境有时间先后的差别，那么前后是一体当然不合理。但是，无为法不可能是无常的，而从识的角度来讲则是无常、刹那性的。因此，识可以屡次三番地缘取同一对境，但对境无为法不可能出现前后多体的变化。

对此驳斥：成为各自识之所缘境的那一部分，在有境尚未存在之前以及有境已灭之后如果存在，它的有境又怎么会没有呢？比如说，你们所承认的无为法，在预流果的智慧还未产

生时就已经存在，而预流果的智慧已经灭后仍然存在，那么，针对这一对境的有境心识为什么不存在？这样的有境在未产生时就应该存在，正在产生时也应该存在，最后毁灭时还是应该存在。

但这种说法，对方是不承认的。对方始终认为：对境恒常存在，而有境是变化多端的。

其实这仅仅是未加详细观察的一种分别念而已，真正去观察时根本不可能成立。因为不同的所缘对境与能缘心识相互脱离以后，也就不可能再取受这一对境。前面已经再三强调过：境与有境互相观待而安立。但是，对境在有境没有产生时就已经存在，有境毁灭后仍然存在，这样一来，有境毁灭之后，它是谁的对境？或者说，有境还未产生时，它是谁的对境？就好像从来不存在“长”的话，“短”会不会存在？从来没有“高”，“矮”会不会存在？答案毫无疑问是否定的。同样的道理，所谓的有境早已经毁灭，针对它的外境怎么会存在呢？境和有境不可能脱离而产生，否则，就不能称之为真正的境与有境了。

而且，不针对有境的一个实有对境也是根本不可能存在的。比如耳朵从来听不到的一种

声音会不会有呢？眼睛从来看不到的一种色法会不会有呢？根本不可能有。因此，这样一种“实一”的对境不可能存在。如果这样的对境存在，那是通过六识中的哪一个识来了知的？这样观察时，你们的这种说法根本不合理。

上述遮破了他宗的观点，以下讲自宗对所谓“一”和“多”的概念是如何认知的。应该这样承认：如果存在一种实有的对境，取它的识就不可能次第产生，也必定是实有的。

我们平时虽然会说：“我昨天看见这个瓶子、今天也看见了这个瓶子……”但实际上，这就是自相续中的相似迷乱因导致的。有人会想：“我去年趟过这条河，今年也趟过这条河……”对于这一点并不是很难解释，去年趟过的那条河早已汇入大海，今年怎么还会在这里呢？即使从未学过宗派的人也会明白：河水一直不断地流淌着，去年的河水确实已经汇入大海了。我们每个人也是如此，表面看来，似乎我昨天看见了这个人、今天也看见了这个人，这个人根本没有任何变化，但相隔很长时间再见到这个人时，我们经常会说：“你老了很多……”其实人的身体每个刹那都在衰老，只不过我们误将相似的刹那连续不断假立为没有

变化而已。比如，色蕴原本是不可能存在的，但是很多微尘组合在一起时，人们也会执著存在色蕴一法。同理，瓶子只是刹那无常接连不断的一种相续，但人们误认为它是同一个瓶子而如此假立为“一”。

对于内道所承认的实法，不管是如来藏实有还是其他任何一种实有法，通过离一多因进行破析时，就会从自己的心坎深处真切地认识到：所谓一体实有的法根本不可能存在。如此一来，因明和中观当中所说的不观待因和有害因也可以轻而易举得到证明。

所谓的不观待因，以前法王如意宝讲《释量论大疏》时举过这样一个例子：从家里出门一直到经堂门口，这整个过程是不是无常呢？这一点不需要观待任何法，必定是刹那刹那无常的。如果不是无常，刚刚出门的第一步和到达经堂的这一步就应该是一体了。但是根本不可能的，假设从家门口到经堂需要迈一百步，如果成为一体的话，即使到了经堂门口还需要迈一百步；或者刚刚出门的时候，根本不用迈步就已经到了经堂。

因此，不需要观待任何法，万法本身就是无常的、空性的。不论是人的生老死病还是外



面的河流山川，它自己就在不断地刹那刹那迁流变化着。外道说：瓶子在未遇到铁锤之前常有存在，一旦遇到违缘就会毁灭。而佛教认为：一切万法都是无常的，这种无常自然而然显现，全部都变成空性。这就是不观待因的一种推理方法。

那什么是有害因呢？有些外道说：大多数的法是无常的，但个别的法，如大自在天是常有的；或者说，大多数的乌鸦是黑色的，但也有个别的乌鸦是白色的。这一点，通过因明观点进行推测时，这种说法具有正量的违害，因此称之为有害因。

对于不观待因和有害因，《量理宝藏论》和《释量论》中讲得比较广。此处说：因明和唯识中所提到的有关无常、空性等很多推理，全部可以包括在本论所提出的离一多因这一推理中。

总而言之，无论有为法还是无为法，只要你承认外境真正实有，执著它的心识就不可能是一种次第性的产生，必定是一种实体。比如承认瓶子常有或实有，那么执著瓶子时，要么这种执著永远不能改变，要么永远不能执著它。总之，今天执著明天不执著，或者，第一刹那

执著、第二刹那停止的次第性根本不可能合理。

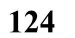
然而，对于假立的一体与多体，何时何地都不是遮破的对象。所以中观宗说：世俗中全部是假立的——瓶子是假立的、执著瓶子的心识也是假立的，任何法都经不起观察，但这种假立的对境和有境在名言中可以成立，不能破析。麦彭仁波切也说[22]：破显现的中观派何处也无有，承认实有的中观派何处也无有。

如果对于假立的一体多体进行遮破，则此处所说的“六”大庄严也不能成立，释迦牟尼佛是现在娑婆世界“唯一”的佛陀也不能成立。假立的“一”和“多”谁也不会遮破，这不是我们遮破的对境。假立的“一”和“多”虽然没有必要遮破，但世间上的人们一直执著一切法为实有，这是一种大的错误，如果执著原本假立的法为实有，就必定会对自己的地道证悟产生障碍，因此必须破掉。

我们学习中观的目的，就是要通达一切万法都是假立的。现在世间人们特别执著的万事万物应该是假的，为什么呢？因为依靠中观理证真正破析时，所谓真实存在的一法何处也找

22 《澄清宝珠论》：在针对世间迷乱凡夫时，没有任何破名言显现或说毁谤名言世俗的中观。





不到，如果真实的一法找不到，那多个真实的法能否找到呢？也是找不到的。在茫茫轮回苦海中不断沉溺的可怜众生，无始以来一直没有善知识的引导，始终处于一种迷茫的状态当中。因此，我们应该早一点自我反省，从迷茫中醒觉过来。麦彭仁波切说：这一点随时随地都非常重要。

不仅《中观庄严论》当中破除了恒常实有的法，《释量论》当中也有类似的教证："坚石金刚等，境不观待他，故众生之识，应成同时生。谓俱生缘助，故彼次第生，各刹那说他。"有些宗派认为：帝释天等所拥有的仙人骨头制成的金刚等非常坚固，依靠外缘也不会被摧毁，因此它不观待其他法，是常有真实存在的。

这种说法不合理。你们说所谓的金刚石、常有自在的我等真实存在，如此一来，众生见到它的所有识也应该同时产生。

对方对此反驳：俱生因缘具足时可以次第产生识，它的本体仍然是常有的。有关这方面的问题，前文已经作过遮破：如果常有，具有俱生缘的本体和不具有俱生缘的本体是一体还是他体？或者，你所谓的能力存在时和能力不存在时是一体还是他体？依靠这种方式观察就

可以得出：你宗所说的观点根本不合理。

因此，大家应该知道，不论金刚还是外境无为法，任何一个法，只要认为它实有，就必定需要识来了知。比如你们认为金刚实有，那么，"金刚是不是实有"这一点，需要通过眼识来了知，而产生眼识的前提条件：一个是作为增上缘的眼根必须具足，第二是作为所缘缘的金刚存在。如果金刚存在，金刚的第一刹那并非产生眼识的对境，而第二刹那则成了所缘缘——眼识的对境，如此一来，所谓的金刚这一外境已经变成无常了。所以说，实有的一体不可能存在，否则，所谓的识也就不可能根据时间、地点的不同而次第性产生了。



第四十三课

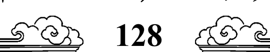
对于外道所承认的常法，前文通过不同的论证已经遮破了。内道有部宗认为：前识、后识共同所见的有一种无为法，叫做抉择灭。这种抉择灭也是根本不存在的，只不过是宗派的一种假立而已，现在主要抉择这个问题。对此，不仅本论以理证遮破了其常有，而且，《释量论》中也对其进行了遮破："坚石金刚等，境不观待他。"他人所承认的石头、金刚等坚实的外境，是不观待任何法而产生的，它自己就是刹那刹那灭尽的。"故众生之识，应成同时生"，如果是不观待而真正实有的话，所有众生的意识也应该同时产生，但实际上，今天见到金刚钻石的眼识和明天见金刚钻石的眼识完全不同，因此，所谓的外境也是完全不同的。"谓俱生缘助"，如果对方说：俱生因缘具足时可以产生眼识，俱生因缘未具足时，它的本体是常有的。这种说法也不合理，"故彼次第生，各刹那说他"，由于金刚钻石出现了具足因缘和不具足因缘两个阶段，可知金刚钻石这一外境也是次第而生的，如果对境次第而生，

各刹那见它的识也应该是他体的。就如同见到外境的各刹那识为他体一样，外境自己的本体也并非常有。

以上对于"无为法常有存在不合理"这一道理已经作了明确说明。但由众生相续中众多的迷乱因所导致，有些众生从行相上错认为一体；有些众生将时间的前后相续错认为一体；有些众生将方向误认为是一体，由此误认为存在一种实有的外境，而见到外境的识——有境则是各不相同的。

比如一个瓶子，一百个人从东南西北不同的方向见到，从而生起完全不同的眼识，但对境瓶子只有一个。再比如一个人唱出悦耳动听的歌声，这样的歌声可以在一百个耳识当中产生。如此类推，所谓的六识都可以作为比喻。

众生相续中的错乱因有很多种，从时间来讲，认为今天的柱子就是昨天的柱子，今天的河流就是昨天的河流；从行相来讲，今天看是红色的柱子，明天看还是红色的柱子；从方向来讲，从左边看是红色的柱子，从右边看仍然是红色的柱子，无论从四方四隅哪一个方向来看都是这根柱子。当然，从未学过宗派尤其未学习过因明和中观的人，对于真正的外境可能



根本没有观察过，因此才会出现这样的分别妄念。

众生相续中无始以来存在的这种实有执著的确很难去除，所以，麦彭仁波切在下面将通过浅显易懂的理证方法再次进行推测：比如预流果时所见无为法的对境和一来果时所见无为法的对境，此二者如果是一体，那么，预流果时见到所知无为法的这一阶段，在一来果时到底能否了知？或者说，今天正在见瓶子这一阶段的对境，明天的眼识是否能够了知？首先提出这样一个问题。

如果说了知，也就是说，今天所了知的瓶子这一对境，明天仍然了知。这是绝对不可能的事情，为什么呢？因为明天的识还没有产生。或者说，预流果时所了知的对境，如果说不了知，就必须承认前识的对境不成为后识的对境，如此一来，即出现了前识了知的阶段和后识不了知的阶段，那么，一来果所产生的识将不能了知预流果的对境。因为你宗所承认的对境是唯一、无分、常法的缘故，如果对境改变，就会失毁你宗所承许的无分恒常这一立宗。

我前段时间见到了一个补鞋的人，他以前在我读甘孜师范学校时就天天在学校门口补

鞋，当时他一见到我就说：“我的老朋友……”他认为：二十多年前所认识的我与现在的我是一体的。实际上，二十多年前的我与现在的我完全不同。如果相同，二十多年前的我，依靠现在的眼识也应该见到；或者，二十多年前的眼识应该见到我现在这种出家相。但这一点任何人也不会承认。

麦彭仁波切此处的推理方式非常尖锐，在没有详细观察时，似乎一种行相上的实有一体可以成立，但真正观察就会发现，恒常实有的对境根本不可能成立。

同理，从前识是否了知后识所了知的对境来观察：如果前识可以了知后识的对境，比如说明天的瓶子，今天的眼识已经见到。这是绝对不可能的，因为今天了知的对境已经灭完了，明天的所缘境还未产生，所以不可能了知。如果可以了知，今天见瓶子的识已经成了明天的识，这是不合理的。由此可以遮破“前识和后识了知的对境是同一个”的妄念。

由上述推理可以得出一个结论：前识的对境与后识的对境截然不同。从有为法瓶子的角度来讲，今天所见到的瓶子与明天所见到的瓶子完全不同；从抉择灭的角度来讲，一来果所



了知的对境与不来果所了知的对境也不应该是实有一体。

对方虽然承认后识可以了知前识的对境，前识也可以了知后识的对境，但是，由于了知了后识的对境，前识也应该成为后识；而了知了前识对境的缘故，后识也已经成了前识。

我们说今天的识，是因为了知今天的对境的缘故，除此以外再没有其他安立方法；然后了知明天的对境的原因，可以说是明天的识。如果说：今天的识可以了知明天的对境，那么今天的识应该变成明天的识，明天的识也就变成今天的识了。这样一来，未来和过去已经错乱了，境和有境也已经错乱了，这一点既不符合因明的观点，也不符合世间的自然规律，因此这种说法非常不合理。大家应该清楚：只要对境无分一体实有，缘它的识也必然成为独一无二，绝不可能存在多体。

对于这一问题，有些极其愚笨的人固执地说："识前所现的对境虽然不同，但外境的确是一个。"这也是非常愚痴的一种说法。他们认为：瓶子的本体如如不动安住着，但是不同的众生看到它之后可以产生不同的行相。就像数论外道所说的：神我是常有的，但现象是各

式各样的。内道的个别论师也认为：瓶子或者无为法的本体如如不动而安住，但不同的众生可以见到不同的行相，也即在六根识面前显现的外境可以多种多样。

首先按照有部观点来讲，这种说法根本不合理。有部宗认为，眼睛见到柱子时，不存在一种行相，而是以与眼根无二无别的方式来取境。这种观点，在学习《俱舍论》时，曾站在经部宗的观点驳斥过：由于眼睛不可能跑到柱子上，柱子也不可能进到眼睛里，此二者怎么会变成无二无别呢？而且，你们认为外境实有一体，行相则是各种各样的。然而，有部宗并不承认一种行相，因此与自宗观点相违，所以这种说法不合理。

按照经部宗的观点来说，经部承许隐藏的法，依靠它可以在眼识前出现一种行相，就如同镜子一样，外境的行相可以现在镜中。这样一来，外境的本体常有，在眼识前显现的行相非常有，既然如此，外境与行相是一体还是他体？如果说是他体，行相已经不成为这一外境的行相了。如果说是一体，眼识前的行相有多种变化，比如今天见到了一块蓝色的布，色彩非常鲜艳，可是经过一段时间的风吹日晒，再



见到这块蓝布时已经脱色，如果外境常有且与行相一体的话，就不应该出现色彩鲜艳和脱色这两个阶段。因此，从经部的观点来说，上述说法也是不合理的。

他们又会想：就像许多人的识缘同一个瓶子那样，虽然心识是分开的，但对境是一体又怎么会相违呢？

这与上述想法无有差别。一百个人的眼识当中都出现了一个白色的瓶子，因此说，外境应该是一体的，只不过每个人的眼识里出现的行相不同而已。这是他们的观点。我们有时也会这样想：我面前的花瓶在没有遇到其他外缘时一直常有，而不同人见到它时，有人觉得这个花瓶很好看、有人觉得不好看，有人觉得它的色彩很鲜艳、有人觉得并不鲜艳等等，瓶子的本体实际无有任何改变，但一百个人却出现了一百种不同的判断。其实这种说法是不合理的，你所谓的一体究竟从何谈起？因为它根本不可能成立。

我们执著瓶子是大腹的，可以装水、可以插花，实际上，这只是依靠遣除“这不是柱子”、“不是电筒”、“不是转经轮”等其他法后，用一种遣余的心假立为瓶子而已。真正来讲，

瓶子也是由众多微尘组成的法，我们只是将诸多微尘组成的法假立为“一”而已。如果它是真正实有的一体，众多的人缘取它的时候也就不可能出现种种不同的识，因为外境如果真正实有一体，那么众多人缘取瓶子而产生不同的有境就完全不合理。

总而言之，将不同时间、不同地点、不同形象的很多法积聚在一起时，对于众多的刹那和相续产生了执著，认为“这是一个瓶子、那是一根柱子”，我们的心目中形成了一种“一”的概念，并且执著在我面前的是“一个瓶子”、“一根柱子”……，然后语言中也说：“我见到了一个瓶子、摸到了一根柱子……”诸如此类的语言与分别念，当我们真正去观察时，所谓的一个瓶子的“一”到底去哪里寻找？根本无法找到，只不过是很多很多微尘堆积在一起的一种形象，我们将之称为瓶子、柱子。

上述是从有为法的角度来讲的，从小乘所承认的无为法来讲也是同样。所谓的抉择灭无为法，只不过是否定了所破，也即所有烦恼全部灭完了的无实部分，或者说根本不存在烦恼的这一部分。人们认为它真实存在，自己可以在无有烦恼的境界中入定，可实际上，真正无

为法的实体，连经部宗都不会承认，更不要说唯识、中观等，他们更不会承认。

对于所谓的无为法，只是依靠遣余的心认为：无有烦恼的一种对境就是无为法。并且以分别念耽著此无为法存在。由于有部宗的论师一直强调：无有烦恼的对境——抉择灭无为法应该存在。因此，每当提起无为法时，就会在内心不由自主地想到一种实有的、真实存在的对境。就像小时候阅读神话故事时，只要说"咕咚"，我们的脑海中便会出现"咕咚"的形象一样。所谓的无为法，也只是你们脑海中如此认为而已，实际上根本不存在。

上述理证不仅对小乘宗有妨害，以前萨迦派为主自空派的一些智者也异口同声地说：他空派的个别论师认为如来藏的本体常有、成实，如同虚空一样，当心的垢染乌云逐渐散去时，对境——法界的本体就会显现，它是恒常不变而存在着的。对于这种观点，静命论师此处殊胜尖锐的理证，对它同样具有很大的妨害。

麦彭仁波切在《定解宝灯论》、《他空狮吼论》等论典中说：他空派所承认的如来藏不应许为实有，如果其本体不是三解脱门而是实有的话，就必定会出现不能脱离轮回这种过失。

龙猛菩萨在有关的中观论典中，对如来藏的本体离戏空性方面作了广泛宣说；而弥勒菩萨在《宝性论》等论典中，则从如来藏光明方面进行了宣说。

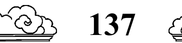
正如他们所说，不管是法性还是其他法，凡是要破恒常实有这一点，大亲教师——静命论师的这一理证委实富有无比的说服力。正因为是空性的原因，如来身智可以堪称为所有万法之最，它是无欺微妙的，可以趣入无量时空，佛陀的身智等所有功德以理无害而可以安立。如果不承认为空性，就与外道所承认的"我"无有差别。所以，在学习中观的过程中一定要了知：包括如来藏在内的一切万法都是空性的。这样不会出现任何过失。

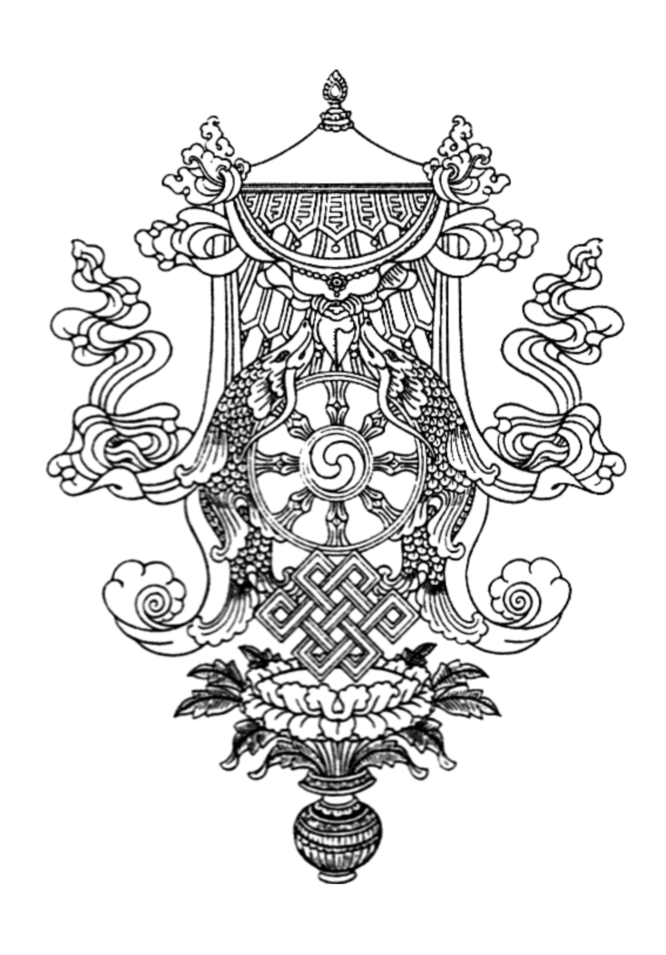
此论中，依靠"若成为观待时间的次第性，前后识的对境实一即不成立"，也即如果成为次第性识的对境，所谓"无为法常有实一"这一观点就已经失去了立足点。实际上，无论无为法还是有为法，任何法只要成为不同识的对境，就肯定不是常有的。人们所说的"一"，在这一理证面前根本不可能成立，所谓的一个瓶子，也只是遣除了非瓶以外的法而假立了一个瓶子；所谓的无，也只不过是破除了有边以



后建立了一个“无”，它只能在分别念的遣余面前成立，实际根本不可能存在。





第四十四课

前文说："前识所了知，自性若随后，前识亦变后，后亦成前者。"通过修行得来的智慧在缘抉择灭无为法时，其对境如果常有，那么，前识变成后识，后识也会变成前识。因为有境如果是"一"，外境也应该是"一"；有境如果是"多"，外境也就不可能是一体。

所谓的"一"只是将众多积聚的法假立为"一"。从因明的反体角度来讲，遣除非所知的很多部分之后建立一个所知，或者遣除无实法而建立一种有实法，遣除有实法从而建立无实法。

下面所讲的主要还是离一多因当中的"离一"，这一点大家一定要掌握。静命论师这种离一多因的分析方法，在其他中观论典中只是简单提及，根本没有如此广泛的论证，这就是《中观庄严论》的一个特点。麦彭仁波切在《入智者门论》中讲述中观应成派的共同五大因时，分别介绍了五大因在哪些论典中作了广讲，比如金刚屑因在《入中论》中讲得比较多，大缘起因在《中论》中讲得很多，而离一多因则在

静命论师的《中观庄严论》中作了非常殊胜的讲解。所以在这里，根据静命论师的颂词，麦彭仁波切通过他老人家敏锐的智慧作了更加详细的论证。

希望每位道友在闻思修行的过程中不要松懈，始终将自己的心力和精力全部投入到闻思修行上来。有些福报不太足够的人，时而精进时而松懈，以这种态度不会掌握上述教言的精髓。尤其麦彭仁波切观察一体如何不存在的这些推理方式，大家一定要付出一番努力才能在自己的内心清清楚楚掌握，否则，即使你再聪明也只是大概了解而已，不会特别扎实。

总而言之，我们一说"瓶子"，除瓶子以外的柱子、本子等其他法已经全部排除了，因明当中将之称为语言总相；我们在心里执著一种瓶子的概念，这时，除瓶子以外的柱子、房子等其他所知万法也已经排除了，这称为分别念的总相。通过语言和分别念可以执著为一个瓶子，并且在未经观察时假立其为一体，然而真正观察时，瓶子可以分为金瓶、银瓶、铜瓶、铁瓶……，金瓶当中也可以分大金瓶、小金瓶、东方的金瓶、南方的金瓶……，南方的金瓶也有杭州的、厦门的等种种不同，厦门的金瓶又

可以分大公司的金瓶、收藏家的金瓶……。因此，不论是心里的概念还是语言的总相，对所谓的“一”真正去观察时，根本没有一个整体的“一”存在，在语言和分别念没有穷尽之前就可以不断地分析下去。

那么，从外境上是不是也可以这样分呢？可以分。我们所执著的一个整体的瓶子，其实是由各种微尘组成的。对于组成粗法的微尘，有些人认为可以一直分到无穷。但这种说法，前译派的有些中观论师并不承认，为什么呢？从语言和分别念的角度，说可以无穷无尽分下去倒也是可以的，但从外境角度如此逐渐分析下去，最后就已经变成空性了。由于真正的微尘根本不会存在永远也分不完的情况，因此说，一切万法都是空性的，不论“一”还是“多”，全部都是假立的。对于这个问题应该深刻了知。

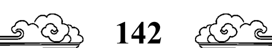
当然，按照小乘观点来讲，外境上最细微的就是无分微尘，心识上再不能分的就是无分刹那。但真正来讲，无分微尘再也不能分的时候已经变成空性、消于法界了，而无分刹那再也不能分析下去时，即是所谓心的本体。最终，在整个万事万物当中，不管是粗大的法还是细微的法，始终得不到再无法分、唯一整体的一

个法。

从器世界来讲，最细微的就是无分微尘；从有情世界或者心识来讲，最细微的则是无分刹那。不论无分微尘还是心识刹那，在未离开能缘心识之前，都可以一直不断地向下分，一旦离开能缘的心识，它的这种一体还存不存在呢？当然不存在。小乘论师也好，中观论师也好，对于这样的微尘和刹那不断破析，最后根本不可能出现一个成实的法，否则就变成常有了。如果你说还可以再分的话，那小小的微尘与须弥山应该没有差别了，因为对须弥山不断分析时，会有无穷的微尘；对微尘再分时也有无穷的微尘，二者都是具足无穷微尘的物质，故而不会有任何差别。

因此说，不论有为法还是无为法，凡是真实安立的“一”就不可能成立，唯是一种假立的“一”而已。

比如说“前识的对境是某一法、后识的对境也是某一法”，这只是将刹那的许多法假立为“一”罢了。从时间角度来讲，我们认为：前一刹那所见到的柱子和后一刹那所见到的柱子在本体上是一体的。但实际上，前刹那的柱子和后刹那的柱子只不过是时间的相续接连不



断，前一刹那的柱子微尘许也不会存在于后刹那的柱子之上。对于这样的无常性，由于时间相续上的一种错乱因而使我们未能获得认知，造成了前刹那柱子与后刹那柱子一体的错觉。

再比如说：在同一个时间当中，经堂里的道友同时见一根红色的柱子，甲说："我见到了这根红色的柱子。"乙说："我也见到了这根红色的柱子。"正在见红色柱子时，只不过每个人面对的方向不同，但每个人都认为见到了同一根柱子。实际这是根本不可能的，因为甲所见到的柱子这一设施处，与乙所见到的设施处不可能成为一个整体。东方的道友所看到的设施处，与西方道友所看见的设施处并不相同，如果相同，东方道友的眼识应该变成西方道友的眼识，但这也是不可能的。那么，所有道友见到的是什么呢？由于这根柱子具有红色、圆形这类相似的形象，因此大家异口同声地说：见到了同一根柱子。实际并非如此，我们只是将众多微尘的聚合、形象相似的法执著为"一"而已，实际上并不是一体的。

总而言之，上述各种各样的推理方法基本一致，只要通达其中一种推理，其他的推理方式也就非常简单了。所以，在任何时间、任何

地点、任何情况下，都不可能存在一个实有的对境，这一点必须要明白。

当然，对于能起作用的有实法来讲，的确存在诸多分类，不是唯一实有的一体。这时有人会想：无实法无有分类的缘故，它是不是应该成为本体实有的一个整体法呢？实际上，这也是一个错误的想法。

从无实法的本体上讲，的确不可能存在种种分类，然而，所谓的无实法只是分别念的一种假立，遮破了实法以后建立为不存在的单空，称之为无实法，这是暂时的无实法，如无瓶等。还有本来不存在的无实法，如石女的儿子、兔角、龟毛等，这些法永远都不可能存在。

从总的方面来讲，可以存在"无瓶"和"永无"的分类。分别来讲，"无瓶"同样可以分为无金瓶、无银瓶……，无金瓶当中也有无大金瓶、无小金瓶……，无小金瓶当中也可以分出很多类别。因此，无实法并非没有分类——有实法有多少种分类，无实法也同样具有这么多的分类。

人们只不过是将遣除各自本身所破的这一分，称为无实法而已。比如，遣除柱子的本体以后，心中认为柱子没有，这就是所谓的无实

法。在我们的分别念当中，无实法的分类多得数不胜数，除心以外，所谓无实法独一无二的本体，在这个世界上一丝一毫也不会存在。由此可以推出：不仅有实法不存在独立唯一的法，无实法也并非独立唯一的自性。除有实法和无实法以外，还存不存在一个独立唯一的法呢？根本不可能存在。

只要成为识的对境，就说明这个法绝对不是实有唯一的。如果实有唯一，就绝不可能在心前显现。如果在心前显现，三界轮回的所有众生，要么唯一见到这一法，除此之外不会有任何分类；要么所有众生都见不到。但是，世间上的万事万物，一部分众生可以看见，一部分众生看不见，因此说任何法都不可能成为实有。

此处所说的推理方法，个别人可能会与因明当中的遣余混为一谈，但这样也是不合理的，大家应该细致分析。

真正来讲，在这个世界上无论如何都不会有实有一体的法。但假设存在这样一种法，会出现什么样的过失呢？假设实有存在这样一种微尘法，在它的本体上不可分割为他法，这样一来，除这一微尘以外，其他的一切所知万法

必定不会存在。

有人可能会想：为什么会出现这一过失呢？当然，从名言来讲，一个微尘也是假立的，依靠这样假立的微尘积聚，可以成立成千上万的法，这一点不会出现任何过失。但不是假立而是真正存在一个不可分割的法，那么，其他任何法都将不复存在。不仅是微尘，在所知万法中，无论有为法还是无为法，只要它实有存在，就只有这一法存在，其他法根本没有存在的可能性。

假设微尘实有存在，那么，首先从方向角度来说，由于这个世界成千上万的众生不一定全部看得到这一微尘，我们可以分析：没有看到微尘的这一部分在微尘上存不存在？比如经堂里的柱子如果真正实有，十个人当中有五个人已经看见了柱子，这五个眼识见到的部分应该在柱子上存在；其他五个人没有看见柱子，没有看见柱子的五个眼识在柱子上存在还是不存在？如果说不存在，那么，未看见的眼识不存在的缘故，这五个人应该看见柱子了。反过来，你说这五个人未看见的部分应该存在，既然存在，第一个人未看见的部分与第二个人未看见的部分是一体还是他体？一体的话有很大

过失。因为是一体的缘故，五个人未看见的眼识应该变成一个眼识，于是成了只有一个人没有看见而已。如果是他体，柱子上已经出现了第一个人没看见的部分、第二个人没看见的部分……如此一来，柱子的唯一一体不能成立，因为在柱子的本体上并非心假立而是真实存在了多种分类。

承认世界上有一个实法的话，任何众生未能见到这一法的部分都应该在这一法上存在。如果说不存在，所有未见到这一法的众生也应该见到这一法。比如，现在喇荣山沟里有五千人没有见到经堂里的柱子，那么，柱子上应该有五千个没有看见的部分；另外有五百人已经看见了，那么，柱子上还应该有五百个看见的部分。这些部分究竟是一体还是他体？真正去观察时，要么所有的人变成一体，要么柱子实有一体不能成立。为什么呢？首先，没有看见的部分与看见的部分不能成为一体。比如一根柱子，天授从来没有看见过，而慈氏已经见过，未见柱子的眼识与见到柱子的眼识如果一体，天授与慈氏的眼识已经成为一体；如果是他体，柱子的本体应该成为可分，也即可以产生眼识的部分和不能产生眼识的部分，由此导致柱子

实有一体的观点也将土崩瓦解。

再者，从时间方面进行分析，一切有情的劫、年、月、日、时、刹那的无量心之中，有多少心不执著这一对境，它也就要分成等同不执著之心数量的法。比如现在喇荣山沟的这座山，第一世敦珠法王那个时代的众生就可以见到，现在我们这一代人还是可以见到，我们之后的修行人仍然可以见到，但实际上是不是这样呢？正如上述所说，如果承许确实如此，则会出现“前识变成后识、后识变成前识”的过失。或者，如果这座山常恒实有，那么，克林顿、布什等从未来过的人未见到这座山的眼识，以及在座道友见到这座山的眼识，此二者在这座山上存不存在？如果存在，这座山就不能成立为实有一体，因为出现了能见的眼识与未见的眼识这两个部分。

这种推理方法非常尖锐，但需要注意的是，此处的推理方法与因明当中的遣余应该进行区分。

这以上，从未看见的角度，分别对时间和方向两个方面进行了分析。

非识非瓶等非本身的所知部分有多少，就能分为数目相同的法。比如说柱子，是无情法



的缘故，柱子不是意识，这一部分应该在柱子上存在；柱子不是瓶子，这一反体也应该在柱子上存在；另外，柱子不是牦牛、不是马匹、不是大象、不是印度人等，各种各样的反体都应该在柱子上存在。如果你说不存在，柱子应该是大象、是印度人了；如果你说存在，这并不是语言或者分别念显现的一种反体，而是真实存在，那柱子也应该穿上印度的服装了……。所以，在柱子上可以有很多不同的种类，比如柱子是有为法，柱子是所知法、无情法、微尘法……，从反体来讲，它的分类同样多得不可胜数，这样一来，柱子肯定不是唯一的实有法。

反过来说，以多少不同方向、不同时间的识来缘对境，也同样可以安立尽其各自能缘数目的微尘法，心假立的部分有多少，对境也将变成同样多的数目。比如说微尘，从否定的方面可以有上述很多分类，；从肯定方面，微尘是细微的法、是所知法，这不仅仅是口头上说，细微、所知等应该都是存在的。

在这个世界上，不论任何一法都可以从正反两方面分成很多很多类别。既然如此，究竟其中的哪一个法是实有法呢？根本不存在一种实有的法。



通过学习本论，的确可以产生一种“没有一个真实的法”的殊胜定解，这时，我们对“一”的执著也会消失殆尽。前两天有个人给我打电话，他说：“我现在三十多岁，仍然是一个人，我现在婚姻、家庭、工作……什么都没有，连一个落脚的地方都没有，您看我怎么办呢？您一定要给我指一条路……”其实真正通达了本论所说“一”不存在的道理的话，所谓的“我一个人很孤独……”也是根本不成立的，因此也就没有必要为了“我只有一个人”而愁眉不展了……

这所有法之中的任何一法，只要承认一种实有的“一”，任何人也就不可能见到这一法。实际上，世间的人们太过愚痴，所谓的“一”只不过是口头上的一种立宗而已，真正可靠的依据谁也找不到。无论微尘还是柱子，在如此众多的有实法、无实法当中，根本找不出一个不可分割的法。然而，名言中可以通过假立的方式，将具有众多分类的法安立为“非一”，将不可分割的法安立为“实一”，除此之外，真正所谓的“实一”和“非一”在万法当中的确是找不到的。

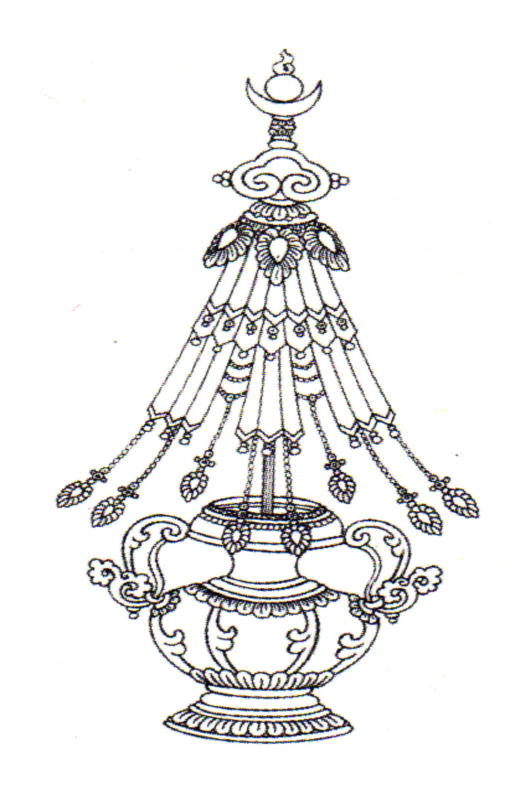
概括地说，在所知万法这一范畴内，不论



本体如何，如果存在一个真实独一的法，十方三时的无量诸识也就只能唯一缘它，除此之外，不可能去缘其他的任何一法。比如说柱子，假设它真正实有，正如上述推理：一百个人中有九十个人看见柱子，这九十个人的所见不可能相同，这样一来，柱子上应该分为九十个部分；而且，另外十个人未看见的部分也应该在柱子上存在，否则这十个人也需要看见柱子。既然未见的十个部分和已见的九十个部分都在柱子上存在，所谓的柱子就不可能成立唯一的一体。所以说，真正唯一一体的法，百分之百的众生都应该看见它，而且见的时候不能有分割，全部是以一体的方式来见，这时，此唯一的实法可以成立。但这样一种实法，在世界上任何一个角落都遍寻不得。在自相续中如果真正生起这种定解，就说明此处的推理已经基本上明白了。

因此，这种实法——柱子如果存在，那么，除了这一柱子以外，十方三时中的任何其他法也就不可能存在，到最后，见到柱子的有境也将不复存在。也就是说，柱子如果是唯一一体，所有能缘的识也应该以一体的方式来缘，因为境与有境不能分开存在，否则，在柱子上必定

会出现一种分类，从而失毁柱子唯一一体的立宗。



第四十五课

《中观庄严论释》当中，现在正在讲内道有部宗的有些观点。前文说：他们认为圣者修行得来的智慧所缘的对境，应该是抉择灭无为法，它是常有、实体的。对此，静命论师说：“前识所了知，自性若随后，前识亦变后，后亦成前者。”麦彭仁波切在前文也已经讲到：如果存在一个真实独一的法，则十方三时的无量诸识只能唯一缘它，除此之外一法也不可能再缘。

在这个世界上，如果存在一个唯一实有的法，要么世界上所有的心识都应该缘它，要么世界上的任何一个识都不能缘它。而且，识不能与实有之法分开而住的缘故，既然能缘识不复存在，又有谁能够判定这一法为常有不变呢？假设真的存在这样一个法，必定会导致所有形形色色的器世界和有情世界中各种各样的现象全部如同空中鲜花一样，不能够被人们所见，包括六道众生的所有显现也会在同一时间当中隐没。然而，这样一种常恒实有的法根本不可能成立，世界上丰富多彩的各种各样的形

象也就不会隐没，世间的一切万事万物都可以现前。

通过学习中观，我们并非口头上，而应该真正从内心当中产生一种切实的体会：世界上不会存在任何一种唯一实有之法，如果有一个实有法存在，现在形形色色的各种现象必将消失殆尽。对于这一道理生起定解非常重要。正如麦彭仁波切所说：“万法若有一成实，诸所知成永不现，万法无一成实故，无边所知了分明。”世界上的一切万法当中，哪怕有一丝一毫的成实存在，那么所有的所知万法永远都不会现前，任何一个众生将永远见不到、永远听不到、永远得不到。正因为万法当中无有一个实有之法，众生面前形形色色的各种法才可以了了分明而存在。一切万法都是空性的，空性当中可以显现。不论任何人，只有通达这一道理，才会对释迦牟尼佛的缘起空性真正生起殊胜的定解。

下面，麦彭仁波切以一种诗学的修辞比喻，赞叹《中观庄严论》上述所宣讲的殊胜意义：“奇哉！彻知诸法之法性不可思议、妙不可言的如来所演说的等性狮吼声，一经传入耳畔，便使智慧的身躯力大无穷，似乎无边无际的虚



空也能一口吞下。”

佛陀完全通达一切诸法在胜义中远离一切戏论、世俗中一切万法毫不混杂如幻般显现的不可思议境界，对于如此殊胜、如来所演说的等性空性的意义，世间上任何一种语言和学说都无法与之相比，这就是最至高无上的狮吼声。这样的狮吼声，任何一个众生，只要传入他的耳畔，并且通过自己的闻思修行真正体会到它的殊胜含义时，他的智慧身躯也必将不断壮大，对于无有任何边际如虚空般所有万法的本体通达无碍。

有很多道友到汉地去之后，身体就变得胖胖的，他自己觉得这是一种很大的收获，特别高兴。实际上，肉身越来越胖没有什么可以值得赞叹的。大家在闻思的过程中，每个人的福报不同，尤其很多女众的境界和心情都不太稳定，刚刚觉得她有了一点进步的时候，就会出现各种各样的违缘，想离开学院。当然，认为学院不好的话，到其他地方去也是可以的，我们没必要制止，但是离开这样闻思修行的殊胜道场以后，在其他地方，你智慧的身体能否得到增上呢？这一点谁都没有把握。有些人认为听法很累，听法肯定累，这么多的法不可能不

费吹灰之力就轻易得到。因此，千万不要因为“听法很累、生活很苦”等可笑的理由，离开寂静的地方、离开这种清净的生活。

在寂静的山中生活，功德是非常大的，对于想要离开的道友，我们应该想方设法地劝阻他。以前《释迦牟尼佛广传》中讲过一个公案：大恩本师释迦牟尼佛以前转生为山兔时，曾和一位修行人在寂静的山中过着清净的生活。后来整个地方出现灾荒，找不到任何可以吃的东西。这时，修行人想要离开。知道修行人的这一想法之后，山兔为阻止他离开，准备以自己的身体为修行人充饥而想要跳入火坑中。正在这时，修行人救了它并且说：“既然你希望我不离开，我就还是住在这个寂静的山里面。”之后，修行人精进修持并获得了五神通。整个地方也是五谷丰登，出现了种种吉祥的征兆。

如果让我们像释迦牟尼佛那样自己跳入火坑，以此来劝阻修行人离开寂静的地方可能很困难，但我们还是应该想尽一切办法，对于想要离开的道友尽量帮助。因为大多数人出去以后，外面的种种习气染污就会融入到他的内心当中，这样一来，不要说度化其他众生，连他自己修行的慧命也已经断根了，这样非常可惜。

因此希望大家还是住在寂静的地方闻思修行，这一点非常重要。

麦彭仁波切又讲到：“但愿如此身强力壮的我们，手中紧握可顷刻斩断现有一切戏论深不可测之正理的文殊宝剑，能令众生对一法不成实有而现一切的殊妙空性缘起现相生起不退转的诚信。”

前面曾讲到：文殊菩萨用智慧的宝剑直接给静命论师灌顶，获得此殊胜灌顶之后，已经真正得到了以离一多因为主的智慧正理。而我们依靠强壮的智慧身体，手里紧握《中观庄严论》这一正理宝剑，可以使所有众生对现而无自性的缘起空性的道理生起不退转的信心。

因此，首先应该在自己的内心生起这种殊妙境界，否则，给其他人宣讲也没有任何实义。自心对于中观的缘起空性生起殊胜定解之后，依靠《中观庄严论》这一智慧宝剑，斩断自他相续中一切的边执戏论，并且让无量众生趋入这一法门，使他们对中观、对释迦牟尼佛的教法生起不退转的信心，这就是我们的责任。尤其学习大乘佛教的每个修行人，自己一定要发殊胜的愿：让一切众生的相续中播下善根种子，使他们生起菩提心、中观无二慧的究竟正见。

这就是我们的责任与义务。

对于这一颂词的意义，在其他的讲义，如宗喀巴大师、甲曹杰，以及《自释》、《难释》中都不是很广。但是，所有众生相续中的实有执著非常严重，因此在这里，麦彭仁波切通过自己的智慧，在与中观、与大乘具有缘份的众生面前，宣说了这一大实空的道理。

在座的诸位道友应该都是与麦彭仁波切的教法具有缘份的，不然，不一定会听到如此殊胜的法教；即使听到，也不一定能够领会其中真正的甚深含义。所以说，没有一定因缘的话，想要接触这样的殊胜法门也是极其困难的。

辰二（以前识之境不随后者不合理而破）分二：一、对境无为法有刹那性之过，二、若如是承认则有过。

上述对于前识之境跟随后者进行了遮破。那么，前识之境不跟随后者是否合理呢？这也不合理。以下对这一观点进行遮破。

巳一、对境无为法有刹那性之过：

前后之诸位，彼体若不现，
当知彼无为，如识刹那生。

前识、后识这两个分位阶段，前识的对境



在后识前不现，后识的对境在前识不现，由此应该了知：你宗所承认的无为法已经如同心识一样变成了刹那而生的法，所谓的无为法已经成为无常了，有这个过失。

前面已经讲过，前识之境跟随后识是不合理的。下面是第二种观点——前识之境不跟随后识，也就是说，第一预流果所见到的无为法，在第二一来果时并不存在，而一来果的对境无为法在预流果时也不存在。就像见到柱子时，第一刹那间所见到的柱子不是第二刹那间的柱子；圣者瑜伽现量所见第一刹那的无为法和第二刹那的无为法完全分开。此二者的所见不承许为一个对境，那么，如同识产生后立刻灭尽一样，你们所承认的无为法抉择灭也已经变成无常了，必定是一种刹那性的法。

此处所讲的无为法，麦彭仁波切再三强调：不具足有实执著的这一部分，称之为无为法。这样的无为法不具足任何实体，如果实体的无为法成立，前面所讲的诸多过失在所难免。

既然如此，大乘一地菩萨、二地菩萨直至十地菩萨所见到的法界，从法界角度来讲，无为法的本体应该是一体的；从有境角度来讲，一地菩萨直至十地菩萨之间的智慧应该是属于

道谛所摄的。《宝性论》中也说：菩萨的智慧属于道谛，是有为法；其所见的法界属于灭谛，是无为法。这样一来，有人会想：以有为法见无为法，会不会出现过失呢？

没有过失。如果所承认的无为法如小乘那样承许一种实体存在，而有境智慧是无常法的话，对其进行观察时，前刹那识的对境不论跟随还是不跟随后识都不合理。但在大乘当中，一地菩萨和二地菩萨所见到的法界，从法界角度来说是一体的，这种法界的无为法，并不是分别念所安立的有为法和无为法中分离出来的。正如《中观根本慧论》中说：一切有实法和无实法都是有为法，涅槃则是大无为法。我们在讲到这一问题时也提及过：小乘所承认的无为法与大乘中观所承认的无为法有很大差别。大乘中观所承认的无为法实际是大涅槃，是远离一切戏论的，这种境界，即使圣者的根本慧也不能测度，凡夫的分别心更是不能揣测。从语言的角度虽然可以叫做无为法，实际上已经超离了语言分别的境界。

麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中说：名言当中，圣者的智慧可以缘大乘的无为法，但所谓的缘，并不是说眼识见到柱子——眼识是刹



那刹那无常的，柱子则是常有的，不是以这种方式来缘。实际上，第一地菩萨获得这种境界时，依靠自己的智慧力使烦恼逐渐逐渐断除，功德和智慧逐渐逐渐获得。最后到十地末位时，自相续的所有烦恼全部断除、所有的功德全部证得，这时，原来的有为法已经变成无为法。这里所谓的“变成”，也并不是因缘所作的一个法完全融入非因缘所作的虚空那样，意思就是说，通过一地到十地之间的修道，最后所有的有境——无常的部分全部消失，法界大无为法的本体已经现前，这种有境就称之为佛陀的智慧。

因此，大乘不会出现这类过失。当然，从名词上讲，大乘与小乘的观点基本相同，比如一地到十地之间的有境是无常的、是有为法，对境法界是常有的、是大无为法，但此二者之间存在很大的差别。我们的语言上虽然可以说道谛变成灭谛，可实际上，佛的种性有两种：一种是离垢清净种性，一种是自性清净种性。此时，并非重新获得佛果，而是自性清净的佛性自然显露，也可以说无为法已经现前。在这样的境界面前，并非能取、所取分开，而是将佛菩萨的智慧与法界无二无别的部分称之为缘

法界。

巳二（若如是承认则有过）分二：一、若观待缘则成有为法；二、若不观待则成恒有或恒无。

午一、若观待缘则成有为法：

设若依前前，刹那威力生，

此不成无为，如心与心所。

如果说观待因缘，也即依靠前前因缘的刹那性威力而产生，就像心和心所一样成为因缘所生的法，那么，你宗所谓的无为法又怎么能成立呢？根本不能成立。

也就是说，不同有境的对境——第一刹那所缘的无为法和第二刹那所缘的无为法各自分开，则说明此无为法已经成为刹那性，是无常法了。这样一来，我们可以问这些承许“无为法存在”的小乘论师们：你们所说各种识的对境无为法到底观不观待缘？

假设对方承许第一个观点：对境无为法需要依靠自身的前前刹那次第而生的威力，而产生所有后后刹那，因此应该观待缘。可是，你们小乘宗说：无为法即是非因缘产生的法。如果观待前前因缘的话，那它不是已经成为有为

法了嘛！

午二、若不观待则成恒有或恒无：

> **若许诸刹那，此等自在生，**
> **不观待他故，应成恒有无。**

由于对方已经承许无为法刹那刹那的本体，那么，如果不观待因缘，这些刹那性是不是成了自然产生呢？因为不观待其他法的缘故，已经变成了恒常存在或者恒常不存在，具有这两种过失了。

所以，如果承许不观待缘，也即对境无为法的所有刹那，在缘自境之不同识的自时等这些时间里，不需要观待前刹那等外缘，自由自在而产生。那么，由于丝毫不观待其他因的缘故，应该成为恒常有或者恒常无。

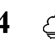
我们可以这样假设：如果真正不观待任何因而存在一种有实法，那为什么它不是永远存在呢？比如夏天的鲜花在冬天不会盛开，这个原因是什么呢？因为随着它自己的因是否存在，而使它的果出现了存在和不存在的两种阶段。观待因缘的法必定如此。但是，你们所承认的法无有因的缘故，也就不会有它的灭亡，自本体已经一次性出现，因此，未来不可能再

度消逝；或者，对于此法来说永远都会产生，而不产生的阶段永远都不应该有。比如冬天不生鲜花，主要是它的因缘不具足而导致的，但是，既然这一法不需要因，那为什么不永久存在呢？

以上是从时间上进行观察的，如果从方向角度进行观察也是同样。比如有些水果生长在南方，而北方无法生长，这个原因是什么呢？主要是使它生长的因不存在。但如果不观待因，只要一个地方存在，其他任何地方也应该存在。

我们可以现量见到：如果没有撒下种子，农民就不会在秋天获得丰收而享用庄稼的果实。因为任何一个因缘法都需要依靠它的因而呈现它的果。假设不观待任何因的话，由于不存在因的缘故，就如同兔角一样，这样的法又该如何存在呢？世间上的任何一个法都是随着它的因缘而毁灭或存在的。

对方认为：如果承认观待因缘，就会出现无为法成为刹那性，从而变成有为法。因此，他们转而承许不观待因缘。实际上，如此承许的过失更大，因为承认不观待因缘，就必须承许这一法从来都不存在，或者承许为永远不会灭尽。



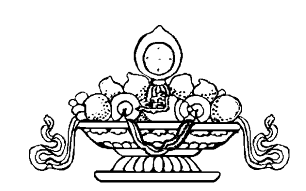




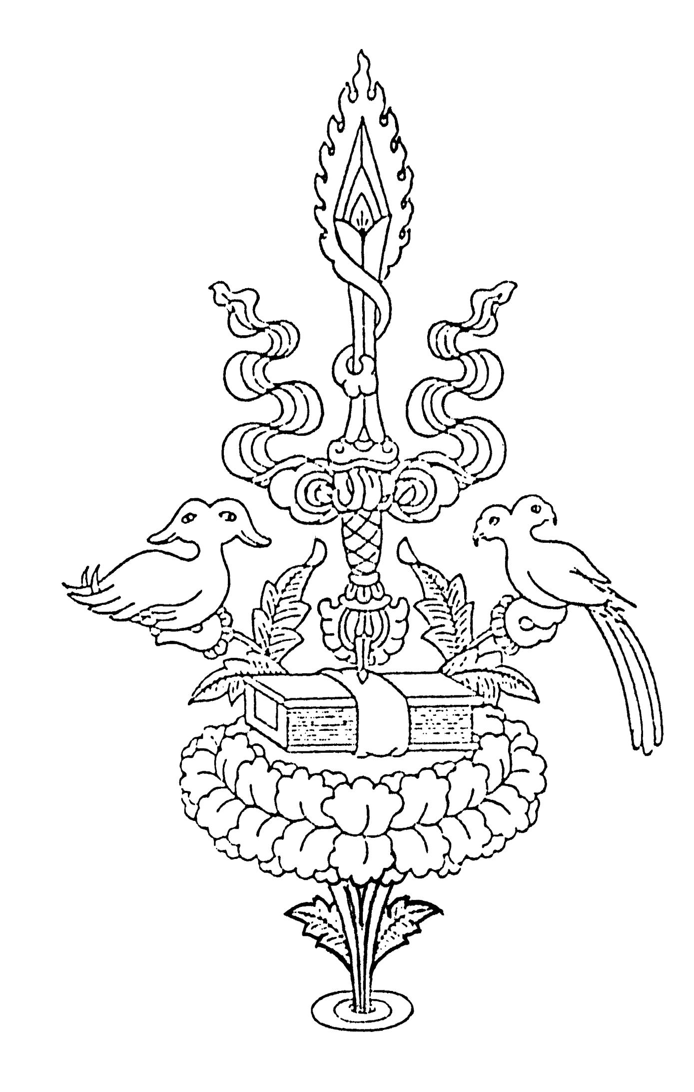
事实上，所谓的无为法就是排除有实法的无实这一部分，而在心中出现的一种影像或者概念，根本不可能存在任何一种实法。如同将无有任何法存在称为虚空，而实际上，根本无有虚空的实体，你们所承认的无为法也是如此而已。

对方虽然承许在胜义中存在着这样一种无为法，但这样的无为法，甚至在名言中也不具备起作用的能力，胜义中又该如何存在？不可能存在。

为此，众生无害根识可以现量见到的柱子、瓶子、山河大地等法，由于名言中可以起到各自的功用，比如火可以燃烧、瓶子可以装水等等，这些法在胜义中虽然无有，但名言中依靠众生的共业可以现前，对此进行耽著也是情有可原。但是，对他宗所承认的常法、大自在、无为法等，不论现量还是比量都不可能存在，你们如果非要说它存在的话，那实在是可笑至极，非常不应理。







第四十六课

寅三、如是遮破常法之结尾：

非具功用力，许彼立何用？

论黄门俊丑，欲者观何益？

此处正在建立实有一法不存在的观点。有些外道认为常法存在，对此已经作过遮破：实有的常法根本不存在，只不过是以分别念或者遍计所执安立而已。内道个别宗派承许抉择灭在真实胜义中存在，对于抉择灭不存在的道理，上述也已作了广说。此处结尾时，静命论师运用世间上一种讥笑的语言说：对方这种遍计观点实在稀有！非常不合理。

一般来讲，人们经常会对起作用的法进行判断，如果不起任何功用，不要说学习宗派的人，甚至世间人也不会对其进行判断。比如，在名言中真正起作用的柱子、瓶子等，胜义中虽然不存在，但在世俗中进行谈论并加以判断也是合理的。而你们外道所承许的自在天，或者内道个别论师承许的实有的抉择灭，不论现量还是比量都不能成立，你们究竟为什么对这种常法进行判断呢？由于不具有功用力，即使

安立它又有什么用处呢？就好像一个欲求不净行的人，即使谈论黄门的俊丑又有什么实义呢？因为她的目的与所谈论的根本不相符，无有任何谈论的必要。

不论内道所安立的无为法，还是外道所安立的自在天，这些只不过是你们宗派自己想当然而安立的，只是口头上说说而已，实际根本不可能成立。因为这种所谓的对境——无为法、自在天等丝毫本体也不存在，连名言中也起不到任何作用，那还有什么必要千方百计地成立它创造万事万物这一观点呢？根本没有任何实义。

如同一个具有淫行欲望并百般希求交媾的女人，即使谈论黄门的美丑也无法如愿以偿一样，对于在名言中无有任何功用的无为法、自在天等，即使想方设法地建立，又会获得什么样的利益呢？

一般具有智慧的人对名言中存在的起功用的法会进行辩论、研究，比如名言中造恶业的话，就会感受痛苦；造善业的话，就会感受快乐，对这方面的问题进行判断也是有价值的。所以，有智慧的人应该将起功用的法作为破立的基础，而不是想尽一切办法建立一些根本不



存在的法，这就如同研究石女的儿子生活如何、精神需要怎样的寄托一样，没有任何意义。对于常恒、实有的无为法，应该不破不立，采取一种中庸的态度，因为它从来没有产生过，就好像石女的儿子，既不用开大会对他进行批判，也没必要开表彰大会给他奖励，一切的破和立唯是徒劳而已。

大家在学习宗派的时候，如果没有一种正确的指导或者善知识，很容易被现在世间上的各种歪门邪说迷惑，这样非常可惜。我们对世间上各种各样的邪说分别念没有必要制止，现在的很多人经常站出来批判这个、诽谤那个，或者赞叹这个、表扬那个，这样没有多大必要。如果真正需要你站出来的时候，比如有人说全知无垢光尊者、麦彭仁波切，或者宗喀巴大师等高僧大德所著的论典不合理的话，我们应该站出来，通过教证、理证对他们进行驳斥。但是，对于现在世间上千奇百怪的各种宗派，只要保持中庸的态度就可以了，否则，唯是徒造口业而已，没有其他任何意义。

此处的意思就是说，对于这样的无为法，没必要特意去遮破它，也没必要特意建立它，因为它自己起不到任何的作用。还有后译派的

有些大德说：瓶子的本体不空，瓶子上的实有空。对于瓶子上的实有，其实根本没必要花费心思判断它空还是不空。瓶子上的实有，有也可以、没有也可以，即使有也不危害任何众生，因为众生无始以来执著的就是瓶子，瓶子以外的一个实有，众生根本没有去执著。所以，只要对瓶子的本体进行分析遮破，众生对瓶子的执著也会随之灭尽，没有必要从瓶子上单独分离出一种实有进行破除。

既然说常法有也可以、没有也可以，那遮破小乘的无为法以及外道的大自在天等常法不是也没有任何必要了吗？对方提出了这样一个疑问。

对此，麦彭仁波切回答说：对于这样的常法，外道和内道的很多人将其执著为常法，由于产生了这样常法的执著，也就有必要对其进行遮破。因此，这纯粹是为了打破他人的颠倒分别，假设他众没有这样妄加计度，也就无需予以破除了。

为此，务必要清楚，所进行的遮破完全归咎于他们自己。因明和俱舍中，都是将起功用的法称为有实法，不具足功用的法称为无实法。因此，首先要判断一个法是否起功用，然后在

起功用的有实法上正确无误地建立人无我和法无我二种正量。如果在这个世间不存在有实法，那所谓的人无我和法无我也就不能成立。正由于有实法是起功用的，人我和法我在有实法的本体上不成立，所以，人无我和法无我这两种正量得以安立，而对于与之相反的人我执和法我执的颠倒分别念，依靠这两种正量完全可以破除。

只要将起作用的法作为对境，并依靠破立的正量进行判断，从破的方面，人我和法我这种实法根本不存在；从建立方面，所谓的人我不存在的空性和法我不存在的空性也可以建立。不论建立还是遮破，都与有实法具有一定的关系，有实法不存在的话，人我和法我在名言中如何存在？在胜义中如何不存在？就好像具有贪欲的女人希求对境并且心满意足一样，我们欲求的是什么呢？就是想要获得解脱、证悟人无我和法无我，这一点必须在能起作用的有实法的基础上安立，否则，无论如何观察、修持，都不会具有任何实义。

有人认为：这样说恐怕不合理吧！所有的法有有实法、无实法、有为法、无为法……，在如此众多的法当中，为什么只是将人无我和

法无我建立在有实法上？这样并没有涵盖一切万法吧？！对方产生了这样的疑问。

事实并非如此。只要稍加观察就会发现，任何众生所希求的都是起功用的法，并非不起功用的石女儿子等法。只要完全通达了有实法的无我，其实就已经了知了无实法。那如同“实有的我的确没有，但无实的我肯定存在”这类想法会不会出现呢？根本不会。人们始终执著“我”是实有的，为了“我”的发展、“我”的健康，一直不断地忙碌奔波的原因就在这里。只要说明了有实法的我不存在，就已经间接指出了无实法不存在，因为所谓的无瓶也只是排除有瓶而已，真正无实法的本体并不存在。

因此，不要说胜义量，甚至名言量——现量和比量当中，也不可能在不起功用的法上成立一种独立自主的对境，只不过在分别念面前，所谓石女的儿子、虚空中的鲜花等可以在心中浮现，实际根本不可能成立。

既然在名言中无法成立，胜义当中是否会存在呢？不可能存在。麦彭仁波切在其他论典中说：已经断绝命根的尸体，再用锋利的武器击打没有任何必要。同理，名言中不能成立的法，在胜义中是否有它存在的空间呢？不可能

有。所以说，将人们从未执著过的所谓瓶子上的实有作为所破实在没有任何必要。

所谓的无实法，就是指经过观察以后否定了有实法，仅仅是将有实法遮破以后称为无实法而已。如同石女的儿子、龟毛、兔角一样，除了在心里显现以外，根本不会以其他方式存在。因此，具有智慧的人，对于这种根本不存在的法又怎么会执著呢？既然未加以执著，又有什么必要去遮破和建立呢？对于像石女儿等一样的法，理应不予理睬、保持中立。

大家需要清楚的是，无实法等的名言应该存在，并且是依赖有实法而产生的。《中论》当中也说：有实法依靠因缘而产生，无实法依靠假立而产生。所以，对于有实法柱子的反方面，在分别念中假立为无实法，并不是依靠因缘产生的柱子、瓶子等再产生一个无实法。除此之外，没必要在这上面花费精力——遮破或建立大自在天或者无为法常有，只不过有些人受到邪知邪见的迷惑，将本来不存在的法执著为存在，在这种人面前，有必要依靠教理推翻这种邪说。

因此，正如总义中所说，将所量对境唯一安立为名言中起功用的实法这一点，作为《中

观庄严论》的五种特点之一。如果在世俗中不起作用，我们谈论它还有什么意义呢？但是在世俗中可以起作用的，比如因果不虚——名言中造善恶业可以分别感受它的善果和恶果，或者吃了饭可以使肚子不感受饥饿等，对于这些问题，通过本论的道理进行宣说也是非常有必要的。

所谓的因果不虚，在胜义中，不论自续派还是应成派都不会承认，这一点是众所公认的。在讲述胜义时，起功用或者不起功用全部一概否认，但在名言中不应该毁谤因果，否则，认为一切都是空性的，名言中如幻如梦的种种现象也全部否认，这样一来，自己造了恶业必定会由自己去感受果报，这时即使后悔也是无济于事。

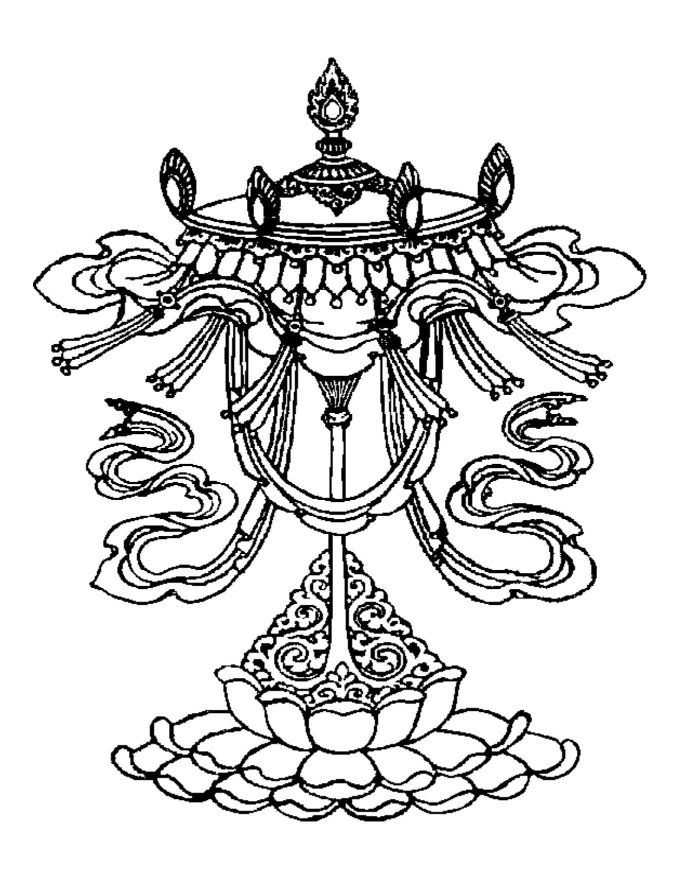
因此说，起功用这一法理，在讲世俗谛时极其关键。在世俗名言中，对于根本不可能成立的法——气球会不会毁灭人类、气球里有没有石女儿子在生活等，即使谈论也没有任何实义，只是白白浪费时间而已。可是，真正与今生来世有关系的、日常生活中起功用的法，对它进行判断和研究则具有一定的利益。所以，在讲述世俗的相关道理时，起功用的有实法具

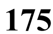



有非常重要的地位，千万不能忽视。








第四十七课

中观自续派尤其静命论师这部论典讲述了一个怎样的宗派呢？也即将有实法执为世俗谛的一种宗派。对于这种宗派来讲，假立而存在的这些法，即使名言中也不具备独立自主的本体，如石女的儿子、虚空等。所以，将名言中真正起作用的法作为判断的焦点，而外道所承认的常我或内道所承认的抉择灭无为法等，由于名言中也不存在，也就没必要将其立名为实有之法。

如同瓶子与瓶子的总相，无论因明还是中观，所谓的瓶子在名言中的的确确存在，而且可以起功用——装水、插花等；而瓶子的总相，只是遍于一切瓶子的一种概念而已，它不起任何功用。学习《中论》、《入中论》时已经讲过：名言可以分真名言和假名言两种，无有损害的六根识前真实得到的法称为真名言；而假名言则是指捏着眼睛时见到的两个月亮或者梦中各种各样的现象。

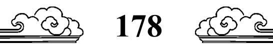
很多道友整天沉浸在一种梦的世界里，每天早上一起来，就根据昨晚的梦境来判定当天

的生活。有些高僧大德修行的境界或者将要发生的事情的确可以在梦中显现，但一般来讲，按照因明观点，普通人的梦境只是一种错乱的分别意识，都是虚伪不实的，如果对它进行判断“是真”、“是假”，这实在不是智者的行为，非常不应理。

这一点，不仅麦彭仁波切在本论当中一再强调，包括嘎玛拉西拉的《中观庄严论难释》当中也再三提到：有智慧的人主要是对起功用的法进行抉择，对于迷乱的梦境或者错乱的行相根本没有分析观察的必要。

在胜义当中，中观自续派和中观应成派都认为：常和无常都是边。但在名言中，一切有实法必定是无常的，所谓的万法常有即使在名言中也得不到。然而遣除无常以后，也即无常不存在的一种常有可以在分别念面前安立，除了在分别念前假立以外，这样的一种常法根本得不到。

不论柱子、瓶子等任何一个法，都不会超离无常的境界。常法自己的本体根本不可能存在，但我们认为：所谓的柱子前刹那、后刹那一直连续不断地存在，这就是常有的。也就是说，常有的法虽然并不存在，但在众生的分别



念面前可以假立这种连续不断的法为常法，然后语言当中也可以如此宣说，而实际本体上根本没有一种常法存在。

在真正圣者菩萨的智慧面前，一切万法只不过是因缘和合的假立而已。所有万事万物的缘起显现，本体是因缘所作之故，一丝一毫也不会成立；虽然不成立，其显现在何者面前都不会灭，就如同水中月影一般。

所以说，真正依靠胜义量——金刚屑因、离一多因等进行观察时，所有的法都不会拥有一种真正的实体，世界上各种宗派所认为的常恒实有根本不存在。

由此可以了知：离一多因所遮破的，是任何时间、任何地点、任何形象的一种成实唯一，并未破斥名言中假立的“一”。

这一点，麦彭仁波切已经再三强调过了，对于假立的“一”是不遮破的。在按照中观方式进行讲解时，对于唯识宗所承认的真实阿赖耶、实有的自证等在名言中不存在的道理已经作过详细分析。然而，对假立的阿赖耶、假立的自证以及假立的“一”，中观宗是否遮破呢？根本不会破的。因为假立的“一”只不过是将多法的积聚取名为“一”而已，这样假立的“一”

无有任何妨害，这一点如果不承认的话，就已经直接毁谤了名言，这样的过失是任何人也不敢承担的。

同样，辨别真正的成实、名言假立的成实等在一切时分都异常重要，就像桑达瓦的名称一样，如果没有懂得辨清不同场合，一概直接从字面上理解，那么即便传讲、听闻、思维论典，也会如同菟丝草一样杂乱无章。《定解宝灯论》等很多论典中都讲过：桑达瓦，有时指乘船，有时指挑水，在不同的场合中所表达的意义也有所不同。再比如智慧，普通凡夫的智慧、一地菩萨的智慧、佛陀的智慧，从幼儿园的孩童直至佛果之间都可以用“智慧”这个词，那么，小学一年级考试获得了“智慧第一”的称号，与佛陀面前“智慧第一”的大弟子，这二者能否相提并论呢？此二者完全不同。

在不同场合当中，所谓的禅定、空性、法界等任何一个名词都会产生不同的含义。现在学习佛教的很多人，他们听过一两个佛教名词之后，就不分场合地随便运用，到最后，连他自己的思维也如同菟丝草一样杂乱无章，根本无法分析了。实际上，所谓的明心见性、开悟等，在不同的场合中也有不同的理解，在解释

佛教、修行佛教的时候，千万不能抓住一个字面意思不放。比如禅定，《俱舍论》当中的禅定只是破一边的，中观的禅定和无上大圆满的禅定则有不同的含义。不同的论典或宗派中，对每个名词都有各自不同的定义，大家应该根据不同的场合进行分析。

所以在说到“成实”的时候，有时能起作用的法称为成实，有时以名言量可以得到的法叫做成实，有时经过胜义量观察始终破不了的法称为成实，所谓的成实在不同场合中也有不同的理解。同样，对于“无为法”，小乘有部宗是如何承认的，经部宗如何承认的，大乘唯识宗又是如何承认的，中观宗甚至密宗又是怎样承认的？懂得这些宗派与宗派之间的分类，对后学者来讲非常重要。

丑二、破补特伽罗之实一：

除非刹那性，无法说人有，

是故明确知，离一多自性。

智者应该明确了知：除刹那性以外，根本不能说所谓的人我存在。因为只要存在，要么以“一”的方式存在，要么以“多”的方式存在，而人我远离了“一”与“多”的自性，因

此在这个世界上根本不可能有存在的一种方式。

不论解脱还是流转轮回，它的设施处就是将众生的相续执为“一”。所谓的设施处是什么呢？就是众多微尘聚集在一起的一种聚合。如“瓶子”的设施处就是众多微尘聚合、可以装水的这一法。而无量众生在轮回中不断流转以及从轮回中获得解脱的设施处，即是众生五蕴的聚合，也可以称之为补特伽罗。以“人我”这一名言，可以说“我”在轮回中漂泊、“我”从轮回中获得解脱，实际上，只是将五蕴的聚合执著为“我”而已。

在未经观察时，借助这种五蕴的聚合，人们认为有所谓的我、所谓的士夫等，并且通过“人我”、“男人”、“女人”等名称来表达。而真正观察就会发现：五蕴中的哪一个是“我”？色蕴是“我”、想蕴是“我”或者受蕴是“我”……如此观察时，所谓的“我”根本找不到。

通过中观的这种破析方法，我们可以深深认识到：世间的人们非常可怜，对于本不该执著的“我”妄加执著为“我”。众生相续中五蕴聚合的“我”实际与石女的儿子无有差别，

但众生无始以来串习的力量特别强烈，始终将五蕴的聚合执著为“我”。

诸如所有外道徒固执己见地承许我具有食者、常物、现象之作者等的法相。外道徒认为：由于对自己的五蕴进行享用，因此属于食者。外道的很多观点，或者现在世间上各种各样的宗派，凭借自己的分别念和想象说“我是如何如何”。在他们当中，有些认为我是能遍，如数论外道认为：我遍于整个器世界和有情世界。有些认为我是不遍，如裸体外道、顺世外道认为：我是存在的、是不遍的，是突然产生的。而胜论外道则认为我是没有生命的、是无情法。

在诸多外道徒中出现上述种种说法也是情有可原，因为凡夫人原本就以俱生无明和俱生我执的镣铐紧紧地束缚着，在这一基础上又钉上了由恶知识影响而产生的各种各样遍计执著的铁钉，这些众生真的是非常可怜。

《中观庄严论自释》和《中观庄严论难释》中都讲到了此处这一比喻。作为学习佛教的人来说，即生当中也许学得不好、修得不好，但是很荣幸地皈依了佛教，对于自己心的本来面目、轮回的真相多多少少获得了一些认知。可是这个世界上的很多人，俱生无明的烦恼非常

深重，再加上遍计无明的各种邪知邪见的覆盖面也相当广，这样一来，众生想从重重迷网中解脱出来也就相当困难。这一点，大家只要放眼看一看这个世界就会明白：这些愚昧无知的众生实在是太可怜了！

犊子部认为：我存在于有实法中并且是业果的依处，它与蕴既不是一体也不可说为异体，常、无常等何者也不可言宣。

有人认为：犊子部的见解不是真正的佛教见解，但是皈依了佛门的缘故，也可以属于佛教当中。对这个宗派存在很多辩论。

那么，犊子部是什么样的观点呢？他们认为：所谓的“我”应该是实有的，而且是业和果的所依，而我和蕴之间的关系既不能说为“一体”也不能说是“他体”，既不是常也不是无常，这样一种不可言说的我真实存在。这种说法实际上也是不合理的，不论大乘还是小乘，真正秉持佛教宗派的佛教徒，对于五蕴聚合的这种相续称之为“我”，在胜义观察时，所谓的“我”绝对不能成立。

下面依理抉择这其中的道理：除了刹那变化的五蕴聚合以外，在这个世界上，所谓的人我微尘许也不存在。凡是有智慧的人，不仅佛

教徒，个别科学家通过自己的理智进行分析时，也已经认识到了“我”不存在的道理。

我们经常所说的“臭皮囊”就是我，这样的我除了五蕴假合以外根本不存在。因此，你们犊子部为主的内道和外道所承认的“我”实有存在根本不合理，这样不可思议的“我”不能说是一体也不能说是他体，而一体、异体都不能成立的一个“我”是否成立？蕴可以分为色蕴、受蕴等五种，由于是多体的缘故，与我是“一体”完全不相合，“我”不是一体的缘故也就不可能是多体，除一体和多体这两种存在方式以外，所谓的“我”又应该以怎样的方式存在呢？根本不会存在。

再者，“我”如果是刹那性，那么第一刹那是我，第二刹那不是我，这样一来，就会出现作者和受者分开的过失。“我”如果不是刹那性，也就成了永久恒常的自性，所有的苦乐感受都不会出现，解脱束缚等也就不复存在了，一切有实法都成了石女儿一样。这样一来，即使名言中也不会存在所谓的“我”了。

对于犊子部所承认的“我”或者非刹那的常法等，只要依靠上述离一多因的理证进行分析就可以轻而易举地遮破。

作为能遍的一体多体如果不存在，所遍的不可思议我又如何存在呢？如同能遍的树木不存在，所遍的柏树、檀香树肯定不会存在一样。如果不可思议的我实有存在，那么，通过一体多体进行观察必定会存在，然而，以一体多体的方式不存在的缘故，你们所谓“不可思议的我存在”也仅仅成了一种立宗而已。

正如世尊亲口所言:“如诸支分聚，承许名谓车，如是蕴为因，世俗说众生。”这个教证在《入中论》中也引用过。所谓的车，是由车轮、车厢、方向盘等诸多零件组成的，人们只是将这样一种聚合称之为车。同样，依靠五蕴的聚合，人们假名安立了“我”，这就是所谓的众生。

当然，有关“众生”的说法非常多，《入中论》也讲到了萨迦派和格鲁派的许多不同观点。但实际上，不管哪一个宗派，就像车是由各种各样的零件聚合而说为“车”一样，五蕴的这种聚合就称为众生，名言中未经观察时，可以称其为补特伽罗人我；真正观察时，所谓的我根本不存在。

全知果仁巴的《中论》讲义和格鲁派的一些讲义都认为：所谓的“人”在名言中应该存

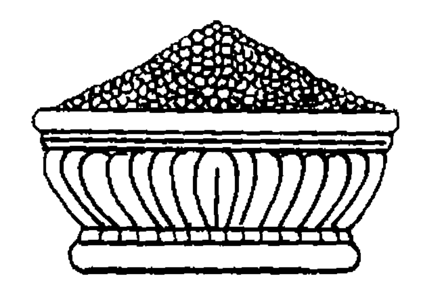
在，“人我”则是不存在的。在这方面有一定的差别。实际上，所谓的人，从实体或者成实角度来讲，在名言中也不能存在，与石女的儿子无有差别。当然，胜义当中什么都不存在，这一点大家都很清楚，但在世俗中，五蕴的聚合执著为是“我”，这个应该存在，但是人我的成实根本不可能存在。

人们对于五蕴的相续，并未从时间上进行区分，认为现在的五蕴是我或者过去、未来的五蕴是我；也没有从方向上分，东方的五蕴是我、西方的五蕴是我……。人们根本没有作详细的区分，而是将一个笼统的五蕴聚合从无始以来就执著为我，人们也说“这是你的身体……”。其实所谓的“你”根本不可能存在，但在未加详细观察的情况下，有一种笼统的概念，可以称呼为“我”和“你”。

人们对于蕴的时间、方位以及形象等未加辨别，而是单单针对一种五蕴的聚合来说：“你的身体怎么样？”真正去找时，就如同在询问：“石女儿子的身体怎么样？虚空中鲜花的身体怎么样？”所谓的差别事和差别法里的差别事根本找不到。但是人们在这方面从来没有观察过，只是由俱生和遍计的无明所导致，一直不

断地迷惑着。

所以说，依靠中观义理，尤其是麦彭仁波切此处的道理进行抉择时，对自己的整个修行会有非常大的帮助。因为所有众生从无始以来就具有强大的实执，从来没有内观，即使从道理上知道“我”不存在，但真正在生活中遇到对境时根本无法运用。就像根登群佩说：依靠种种观察已经了知我是不存在的，但一根小针刺到手上时，所谓的我已经存在了。这就是从教理上了知，却未从修行上断除相续中的迷惑。由于我们的相续中始终存在一种翳障，因此只有在通达教理的基础上努力修行，才可以真正断除相续中的烦恼，真正获得一种无我的境界。



第四十八课

前面颂词中说："除非刹那性，无法说人有，是故明确知，离一多自性。"除刹那性以外，所谓的人我根本不存在。这一点，所有具有智慧的人都应该清楚，为什么呢？通过离一多因的推理方式进行抉择时，无论外道所承认的我还是内道所承认的人我，都是不可能存在的。

但是，众生从无始以来便具有俱生我执，以及受各种各样教育影响所产生的遍计我执，由此导致始终认为生活中有一个"我"。对于"我"如何不存在的道理，静命论师通过中观的逻辑推理来说明：只是五蕴聚合或者若干法积聚在一起，人们统称为"我"而已。这样的"我"只是一种假立的法，真正观察时，一个经得起分析的实有我，无论以现量、比量、教量中的任何一个量寻找，也是遍寻不得。如果在这些量面前不能成立，那么，自以为是地宣说"我实有存在"也就成了一种无稽妄谈而已。

众生从无始以来转生为人、牦牛甚至一只小小的蚂蚁时，始终都会将五蕴的一种假合安



立为"我"，对于这样一种五蕴假合，并不是进行剖析之后，认为"色蕴是我、受蕴是我……"，而是将它的聚合迷迷糊糊地执著为"我"而已。

这个原因是什么呢？因为人们并没有将单独的每一个蕴作为所缘，也没有对执著的心识一一分析，从婴儿呱呱落地开始就与生俱来的这种执著，只是由无始以来的串习力所导致。当我们真正遇到中观时，才知道人们天天执著的"我"无论何处也找不到，这时才明确了知：我们从小到现在一直迷迷糊糊地将五蕴的聚合执著为"我"，如此而已。

然而，由于假法补特伽罗的设施处是五蕴，故而单单的五蕴可以立名为补特伽罗人我。比如瓶子，在未经观察时，可以将装水的物品称为瓶子，真正去分析的话，瓶子是由瓶腹、瓶底、瓶口等很多部分组成的。所组成的每一个部分可不可以叫做瓶子呢？当然它的每个部分不能叫做完整的一个瓶子，但是不是瓶子呢？应该是瓶子。如果瓶腹不是瓶子、瓶口也不是瓶子的话，所谓的瓶子在名言中也就不存在了，这一点是不能承认的。

因此进行观察时，瓶子的设施处是瓶子的



各个组成部分，我的设施处是五蕴的一种聚合。在如此观察“成为业因果之依处的‘我’到底是什么”的过程中，有些人认为：业存留在意识的相续当中，如清辨论师说心的相续即是因果的依赖处。按照大乘唯识宗以上的观点，业是存留在阿赖耶上面的。小乘有部宗和经部宗则承许为蕴的相续，《俱舍论》第四品对这方面有详细的讲述。《智慧品》和《七十空性论》中说：“相续故无过。”也就是说，业或因果在同一个相续上，故而不会出现常断的过失。

无论如何承许，业只能在作者的相续上成熟，名言中，自己造业自己感受，不可能是我自己造的业，却由其他人感受。这样造业的作者，并不是经得起观察的一种实有法，而是由很多很多蕴组成的法，在胜义中，无论作者还是所作的业都不可能存在。

业因果如果存在一种自性，所谓的业果不虚的道理也就不合理。正因为业因果无有自性的缘故，所作之业永远不会耗尽，而且，自己作的业必定要由自己来感受。这虽然是一种缘起假立，但这样的假立法在名言中决定不会虚耗、错乱。

假设说这不是假立而是造业的作者确实存

在，那么它就成了常有，这样一来，造业成熟果报都将成为非理。《中论》中也说：佛陀所说的一切法，不是缘起法的一个也没有，不是空性法的一个也没有。在这一前提下，因果不虚的道理可以安立。如果说造业的作者常有，那么，造业的时候就应该感受果报，感受果报时正在造业，有很多很多过失。既然作者和受者常有不合理，那此二者应该是无常吧？这也不合理。为什么呢？如果真正自性当中存在一种无常，造业时的我已经灭尽，感受果报的人已经成为另外一个人，这样一来，自作自受的关系已经不存在了，这肯定不合理的。

既然常有也不合理，无常也不合理，业因果到底怎样存在呢？我们说，在名言量面前，因果丝毫不爽。这并不是通过胜义智慧观察得出的结论，实际上，造善业恶业的果报也好或者农民种庄稼后享受果实也好，这些都是经不起观察的。而在未经观察时，世间的因果规律依靠现量、比量可以成立，比如我今天见到农民在田地里撒下了种子，到秋天时，我又见到他在津津有味地吃着他种植的粮食，这是现量成立的；或者通过比量来推测，农民现在收获的庄稼是怎样得到的呢？肯定是春天时播下种

子才得到的。对于业果不虚这种比较抽象的因果规律，通过凡夫人的现量和比量似乎很难推断，但以佛陀和圣者们的瑜伽现量可以成立。

名言中未经观察时，因果的确可以成立。然而稍加观察，因和果之间接触还是不接触？这时就已经是胜义的观察了。在胜义当中，不要说现在造业将来感受果报，即使农民所种的庄稼，从一体还是多体的方式来观察：种子的一体根本不可能成立，一体不成立的话多体不能成立。既然如此，一颗种子种出了多少青稞的因果关系也就不能成立。所以，在因明当中，一般以现量、比量为准，但在中观当中，则通过中观的不共四大因和共同五大因来进行推测。

在这个问题上，格鲁派和宁玛巴之间有稍许不同。后译派的个别论师认为：从中观应成派的推理中得不出一种产生，但以中观自续派的观点可以得出一种产生。按照前译派的观点：无论应成派还是自续派，以胜义量观察时都得不到任何产生；通过世俗量观察时，不仅自续派的因果可以安立，中观应成派在后得时也可以安立如幻如梦的因果。

所以说，只有将若干法假立为一的我，才

既可以充当作者，又合乎作为报应的受者。

此处讲到的问题非常关键。希望大家对这些根本性的问题一定要详细分析。有些佛教徒太过份了，似乎胜义谛修得特别好，连名言中的因果也不存在了，连心咒也不愿意念；有些人说是一直在大圆满的光明境界中安住，可是生了病或者出现一点点违缘的时候，什么都空不了，大圆满的光明境界也消失得无影无踪了。这些人在没有遇到违缘的时候，说的大话真的是非常悦耳动听，可一旦遇到自身的违缘、外境上的冲突，可能比没有学过佛教的人还痛苦，这样的话没有任何意义。

麦彭仁波切在这里以窍诀的方式讲述了有关业因果的道理。很多人认为：胜义中空的缘故，一切的善恶业都已经空了。还有些人认为：一切善业恶业，即使胜义中也是不空的——万法皆空、因果不空。实际上，上述两种观点都已经堕入了一种边执当中。因此，因果在哪些情况下空？哪些情况下不空？不要说很抽象的业因果，即使农民播种庄稼——青稞种生出青稞等因果关系是如何推测的？这一点在学习中观和因明时相当重要，大家对这些问题一定要牢牢记在心里。



上述所说的作者和受者，不仅以胜义量的金刚屑因、离一多因进行观察时所谓的“我”根本得不到，甚至以因明中分析刹那的名言量进行推测，这样的我也是得不到的。比如我正在说话的刹那可以称为“我”，如果这个不是“我”，这一刹那之前——过去的我已经灭尽，因此不能作为“我”；而这一刹那之后——未来的我还没有产生，也不能作为“我”。如此类推，再对第二刹那、第三刹那观察，所谓的“我”从时间上来分，其实只是一种连续的刹那，所谓实有的“我”根本找不到。

可见，这里业果之依处的“我”并不是依靠观察理证而得出的结论。这个问题相当重要，麦彭仁波切的每一字每一句确实都是无价之宝。对于业和因果，不要说胜义当中找不到，即使以名言量也是找不到的。有些人可能会想：可以找到——“我”刚才在吃饭，“我”现在在走路，这就是“我”。这只不过是“我”的一种分别念，这个分别念是不是我呢？如果是我，前一刹那的分别念已经灭了，为什么现在还在执著我？后一刹那的分别念还未产生，又怎么能执著为我？这样观察时，所谓的我即使名言中也找不到。这一点，并非通过教理分析

所得出的结论，而是一切万法的真理。大慈大悲的佛陀为我们开示了如此殊胜的教言，众生才因此了知一切万法的真正本体。

我们经常说：我以前在家时如何如何痛苦，现在的生活如何如何快乐。其实，现在的蕴是我还是过去的蕴是我，或者东方的蕴是我还是西方的蕴是我，究竟哪一个是我？人们对这方面从未观察，只是将一种假合的五蕴聚合执著为“我”，从而成为因果的所依，而且认为这就是天经地义的事情。

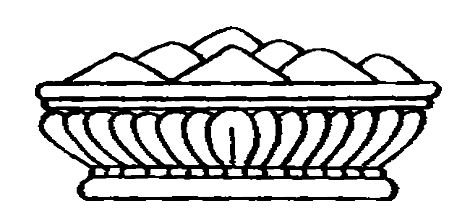
真正进行观察就会发现，作者和受者不可能同时存在，否则，作者就是受者，受者就是作者，这样一来，农民不必播种庄稼就可以享受果实，而正在享受果实的农民仍需撒下种子。

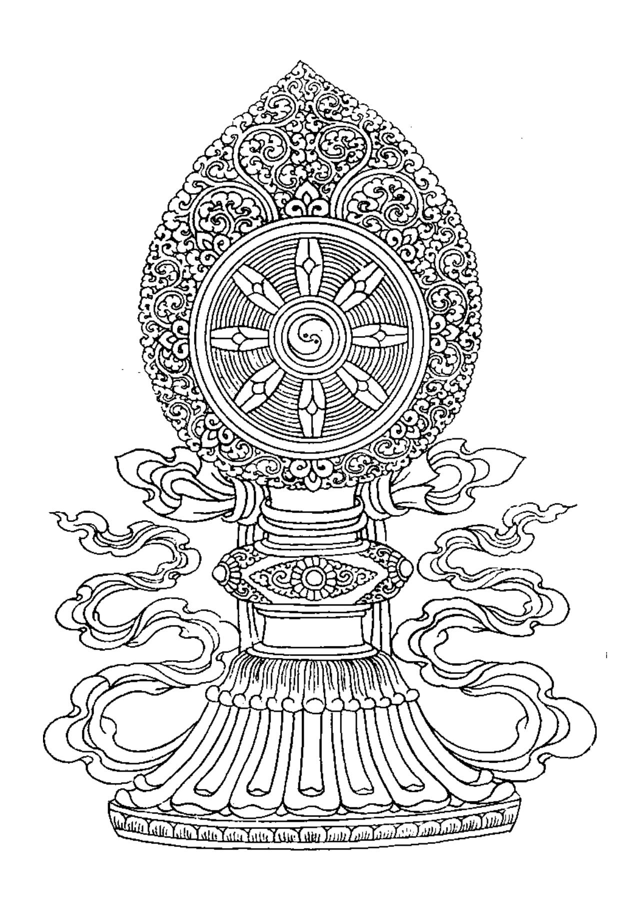
他们把以前的造业者与现在的受报者以及未来将受报应者假立为一个“我”，这个“我”实际是由若干法假立为一的。这一点特别相合世间的观点，认为未来、过去、现在所有的五蕴聚合在一起，由此执著为“我”，这就是因果的相续。如果对此详细分析：过去、现在、未来的所有蕴，除次第刹那性以外不可能是一体。虽然从相续上可以说为一个，但不能承认这种相续为实有。



有些外道认为相续是实有的，只不过存在阶段的不同而已，如同毒蛇的身体有时笔直有时弯曲一样。这种说法是不合理的。佛教虽然承许因果可以安立在一个相续上，但也只是由众多法组成的一种假立法，在某一衡量点上可以成立，因此不会有任何相违之处。

简而言之，实有一体的补特伽罗人我不可能有，他只不过是将若干法假立为“一”的补特伽罗而已。依靠这种假立的我，安立业因果的所依也是合理的。依靠此理，名言中由若干法聚合一体的瓶子、柱子等假立法，以及业因果等诸多法的要义全部可以清晰了知。但此处千万不要理解成是熏染习气的根本——阿赖耶，因为我们所观察的并非这一点，而是在遮破常有的我根本不存在。





第四十九课

此处所讲的内容牵涉到一些外道的观点，因为很多外道认为：这个世界上有些法可以周遍于一切，比如未加详细观察时，人们认为虚空遍于一切。我们在这里所要抉择的，就是此等遍于一切的法均不成立的道理。

子二、破虚空等总能遍之实一：

什么是能遍和所遍呢？比如“人”，男人是人，女人也是人，东北人、南方人……，这就是所遍；而“人”能遍于这一切的所遍，因此称之为能遍。再比如瓶子，能遍“瓶子”可以遍于下属的一切瓶子，而所遍即是别法的金瓶、银瓶等。

异方相联故，诸遍岂成一？

所谓的别法，是存在于不同时间、不同方位的，如果这些别法互为关联，那么，遍于一切的能遍怎么会存在实有呢？不可能存在实有。

一般来说，所谓的遍，顾名思义，也就是周遍于一切的意思，它可以分为两种：一体遍和异体遍。

什么是一体遍呢？若干个法以一体的方式跟随着这一法的自性，比如树木，世界上所有的树木均跟随这一名词而了知。就像总法和别法一样，如瓶子的下属有很多别法——金瓶、银瓶、东方的瓶子、西方的瓶子等等，这些都属于瓶子的范畴，所以瓶子叫做总法，下属各式各样的瓶子即是别法。从某一角度来讲，瓶子与金瓶并非他体的关系，瓶子是总法，金瓶是别法，瓶子可以遍于金瓶、银瓶等，这就是所谓的一体遍。

什么又是异体遍呢？异体遍是指在某种范围内以他体的方式普遍存在，比如白色的衣服依靠红色等其他染料涂色时，染料的颜色遍于衣服之上；或者，阳光照射在大地上，这就是以他体的方式普遍存在，也叫做异体遍。

从某一个角度来讲，虚空、时间、方向能遍于一切。比如虚空，房子的里里外外都存在虚空；时间可以周遍于未来过去现在，任何一种法都受到时间的约束；不管任何一个法，都有东南西北四方四隅的方向。所以，这是一种总的能遍，它们可以周遍于大至须弥山小至微尘之间所有的法，并且人们以非常广大、无法衡量的心态将其执著为实有。现在世间上的很



多科学家专门观察时间、空间，他们认为这是无可限量、无法测度的。

现在的很多外道认为一切万法都是由虚空中生成的，由此出现了虚空派；也有人以太阳作为自己的观点，从而出现了太阳派。还有一些外道，则将微尘作为万事万物的因。同样，依靠上述时间、方向等遍于一切的主张，出现了时因派等外道，麦彭仁波切在《如意宝藏论·难释宗派略说》中对这一外道作了广泛宣说。

然而，胜论派等外道认为：自身随行众多“别”法的“总”法是以周遍、恒常、不现的自性而存在的。也就是说，总法就像一根绳子一样，可以将它下属的所有别法拴在一起。比如说“人”，依靠“人”的总法，可以将世间上任何角落的别法——六十多亿人全部联系在一起。

而且，他们认为总法应该是实有的。为什么呢？不管什么人，只要说到“人”，大家就会自然而然地在脑海中出现“人”的总相，因此，必定有一个总法实有存在。这样的“总”又分为大总与小总两种：所谓的大总可以周遍一切，比如“有”，除石女儿等不存在的法之

外，凡是存在的法全部可以用“有”来代替，因此称之为“大总”；而遍于同类事物的总法，比如树木、人、牦牛等，则是“小总”。大总可以遍于一切小总，如“有”树木、“有”牦牛……。

对于这样的总法与别法，胜论派认为它们是实体互异的。这种观点实际上非常不合理。如果认为总法与别法实体互异，也即总相“有”与下属的树木是异体，这样一来，树木不应该“有”了，二者他体的缘故。同样，如果认为总法与别法为同一实体，则所谓的“有”与树木一体，“有”与牦牛一体，这样一来，会出现树木和牦牛成为一体的过失。

诸如此类的种种观点，《释量论》的第一品和第二品中着重作了宣说，并且对外道各种常我以及总相和别相之间的关系进行遮破的理论也相当多，但词句比较难懂。总而言之，无论总法还是能遍，或者虚空、无为法等，只要承认其为实有，依靠本论所提出的离一多因进行观察，就可以完全推翻这种观点。

因此，如果承许能遍实有一体，也即东方的树是树、南方的树也是树，一切所遍都与能遍的树木相关联。那么，我们可以进行推测，



虚空也好，树木也好，能遍法与十方三世所有的所遍法是否存在联系？

如果说毫不相关，如此则根本不能安立为遍。比如树木，它如果与下属的松树、柏树、东方的树、西方的树等任何树都无有任何联系，则所谓的“树木”能否遍于这些别法之上呢？不可能遍。

如果说二者紧密相联，那么，东方的树木和西方的树木是不是一体？是一体的话，东方的树变成西方的树、檀香树变成沉香树……所有的别法全部成为一体了。对于这一点，谁会承认呢？任何人也不敢承认。否则，南方的人变成西方的人、西方的人变成北方的人……这一点具有现量的危害，是不可能发生的事情。

不仅如此，能遍是真实一体的缘故，喇荣山沟里长出一棵树的话，全世界的所有树都应该同时生长；或者一个人死亡，全世界的人都会同时死亡，但这也是不可能的。

如果承许各自的能遍不是一体，所谓的总能遍又如何成为一体呢？因为别法中东方的树、西方的树……有多少个所遍，所谓的总能遍也会变成如此多的数目，这显然与你宗的观点——能遍是普遍于一切的实体法相违。

在关于总法的问题上还是有一些辩论，《量理宝藏论》当中专门有观察总别的一品。如果通达了总法和别法，因明当中的很多问题都会轻而易举理解。所以说，总法和别法二者如果没有任何关系，那么，男人根本不是人或者人不是男人，会出现这样的过失。实际上，我们可以说存在一种假立的关系，如果毫无关系，则会导致所遍与能遍不能成立。

对于上述总法和别法之间存在密切关系的说法，可以通过此处破除实一的理证进行破斥。它们之间真正有关系的话，那么金瓶和瓶子之间、金瓶和银瓶之间是怎样一种关系，这样一一观察时，真正实有的一种关系根本不可能存在。

学习《中观庄严论释》这部论典，对因明的学习会有很大帮助，因为本论对总相、别相以及遣余等概念讲得比较多。在这里，麦彭仁波切也说：所谓的总能遍也就是否定非其本身的一种遣余，在外境上并不成立。比如瓶子是总能遍，它下属的所有金瓶、银瓶全部用瓶子可以涵盖，而所谓的瓶子是通过遣除非瓶以后，在分别念面前建立的一种概念，它并非以自相成立。比如有枝有叶是树的法相，当我们见到



有枝有叶的物体时，脑海中除了树木以外的钢铁、大地、牛粪等全部都会遣除，由此假立了树木的总相或者称之为树，它实际上是遍于一切别法的相。

按照《量理宝藏论》的观点，在我们脑海中出现的这种遣余的概念，人们称之为“总”，这样的“总”并非真实存在，是一种无实法；“别”则是一种有实法。比如“瓶子”是所有瓶子的总相，它只能在分别念面前存在，而别法——金瓶、银瓶等，可以用眼睛看、用手触摸，它是一种自相，可以在外境中存在。

前面已经屡次提到过：人们在进行破立、取舍的时候，需要将现量见到的自相和遣余所得到的总相混合在一起。比如我说“将瓶子拿出去”，听者依靠这种语言的总相，与自相的红色瓶子相结合，然后做出相应的行为；而说者也是把脑海中瓶子的总相和自相的红色瓶子混为一体。意思就是说，将总相耽著为自相，然后我说“将瓶子拿出去”，这就是破的道理；“将瓶子拿过来”则是一种建立。通过这种总相与自相混合的方式，人们可以进行破和立。

所以，对于人们日常的所作所为，只不过没有观察，如果真正详细观察，其实都是将自

相和遣余的总相混在一起进行取舍的。因明中虽然承许其中存在一种错乱的成份，但是，依靠这样的推理可以作出取舍等行为。

如此对于总法进行遮破之后，别法也就不攻自破了。比如说没有“树”，那么，东南西北或者未来、过去等所有别法的树都已经不存在了。或者说没有“人”的同时，就已经否定了所有不同方向、不同时间、不同形象的人。这样一来，总法与别法一体异体的过失也就根本不存在了。

那么，什么是总相，什么是别相呢？所谓的总相只是遣除一种反体，比如说瓶子，除瓶子以外所有不同类的法全部排除在外，而同类的瓶子全部可以涵盖。别相则既要遣除同类又要遣除异类，比如说金瓶，它不仅将瓶子以外的不同类法全部遣除，包括银瓶、铜瓶、铁瓶等同类的瓶子也一并遣除，因此具足两种反体。

实际上，总相和别相都是将多体假立为一，比如所谓的金瓶也有东南西北、过去未来等很多的金瓶，只是将多体假立为一而已。

癸二（破不遍之实一）分二：一、破实一之外境；二、破实一之识。



子一（破实一之外境）分二：一、破粗大之实一；二、破微尘之实一。

丑一、破粗大之实一：

障未障实等，故粗皆非一。

很多人认为粗大的实法应该存在，因为一切万法当中实有存在的现象比较多。这种说法并不合理，比如五蕴的身体肯定不是实有，因为存在被衣服覆盖的部分和未被衣服覆盖的部分。由此可知，粗大部分也并非实有。

所谓的粗大实际上是数多极微聚合的部分，比如内在的身体以及外界显现的瓶子、氆氇、住宅、山川洲岛、妙高山王直至大千世界之间，无论任何事物，假设说为实体，那么，遮障的部分与未遮障的部分是不是一体？如果是一体，遮障的部分已经成为未遮障，无有遮障的部分也应该被遮障了。

如同身体被衣物遮障未遮障的部分以及运动静止、染色未染色、焚毁未焚毁等，这些迥然不同的许多法又怎么会变成一体的自性呢？这是根本不可能的。

有些人辩解说：遮盖和未遮盖的部分是从支分角度来讲的，而有支则是指整个身体。他

们认为：有一种总法可以涵盖全部，不存在覆盖和不覆盖的差别，应该是一体的。

实际上，对于有支不存在这一点，《释量论》中已经讲得非常清楚。下面麦彭仁波切对这种观点驳斥说：你们到底在说什么呀？请问，所谓的有支与所有支分究竟是一体还是异体？

如果承许一体，由于有支的本体是一体的缘故，支分也应如同有支一样不可分割。比如身体这一有支是一体，就不应该出现手、脚等众多组成的支分，但是我们可以现量见到：身体的上半身不是下半身、下半身不是上半身。按照你们所谓一体的观点，上半身与下半身不应该存在分别，头也应该接触地面走路，这显然是不合理的。

如果所谓的能遍于一切支分的有支与支分他体，这样一来，此二者如同瓶子和氆氇一样无有任何关系，我们应该除手脚等支分以外见到另外一个有支的身体，然而，身体上上下下的哪一个部分是有支呢？而且，所谓的有支不应该遍于所有的支分，就好像瓶子不能遍于氆氇一样，这样一来，身体的有支又该如何成立？无论如何都无法成立。

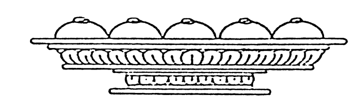
外道说不会出现这样的过失，因为有支与

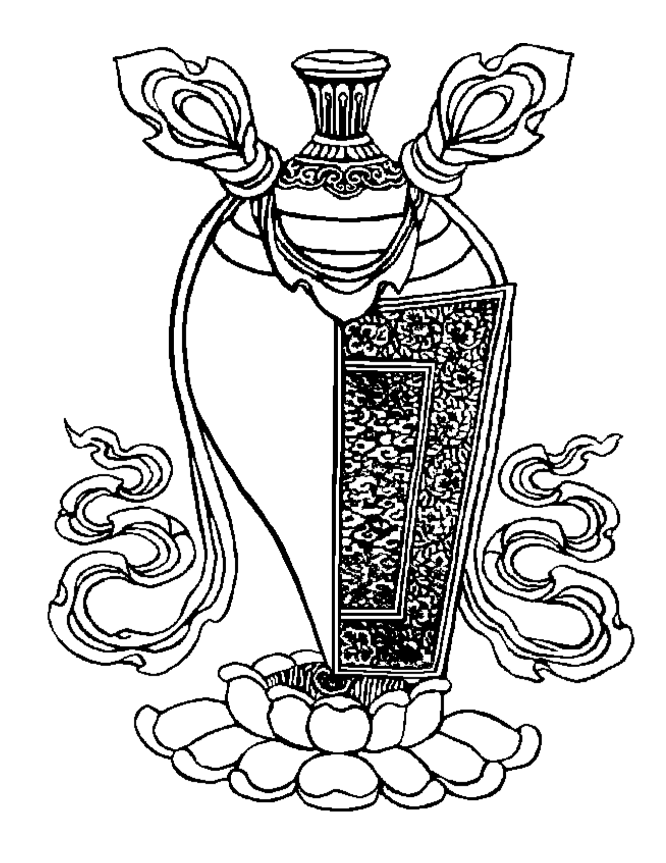


支分这二者是依靠聚集的法相而紧密相联的，因此无需单独得到。《量理宝藏论自释》中对于外道所承认的有支与支分之间的几种关系讲得比较详细，那么对方所说的积聚到底是怎样的呢？就如同牦牛积聚在草地上一样，有支和支分就是这样一种积聚的关系。但这种说法是不合理的，下面就对这种积聚进行遮破。

所谓的积聚，如果是脚上存在一种有支的积聚，手上也存在一种有支的积聚，此二者是他体的，如此则导致手、脚等整个身体的部分完全分开，又怎么会积聚为一体呢？如果说是一体的话，左眼变成右眼、左耳变成右耳，或者鼻子变成耳朵等，这样会导致你们的过失更加明显。

因此，只不过通过分别心将众多分支聚合耽著为一体而假立为有支而已，除此之外，成实的一体法根本不可能成立，只有如此，一切名言才极具合理性。相反，如果有支是的的确确存在的一法，也就不可能避免一体、异体等理证观察的妨害。





第五十课

外道以及佛教的有部宗、经部宗的一部分人，承认一切万法中微尘应该是实有的。但这种观点是不成立的，下面主要讲这个问题。

丑二（破微尘之实一）分二：一、阐明破微尘之理；二、说明以破彼微尘而破多有实法。

寅一（阐明破微尘之理）分二：一、宣说对方观点；二、驳斥。

卯一、宣说对方观点：

麦彭仁波切在宣说对方观点的同时，对每一种观点都作了详细的分析。

许粘或环绕，无间住亦尔。

此处讲到了几种不同的观点，比如食米派认为微尘与微尘之间粘合而存在，佛教的个别论师认为微尘与微尘之间以环绕的方式存在，也有部分论师认为微尘之间无有任何间隔而存在。

上述三种观点都不合理，为什么呢？通过胜义理观察时，微尘的本体根本不成立。如果微尘的本体不成立，无论粘合还是环绕或者无

间隔地存在也就无法成立。

《俱舍论》第一品中已经讲过，色声香味触五境和眼耳鼻舌身五根都属于色法，再加上无表色，有部宗承许有十一种色法。五根五境等凡是粗大的色法都可以一直剖析，最后变成众多的法。而且，一法的位置会障碍另一法的存在，比如色法中，一个微尘不可能占据另一个微尘的位置。不论瓶子、柱子还是山河大地，我们所见所闻的一切色法，其实都是由若干个法聚合在一起而组成的，通过一一地剖析，最后都可以一分再分直到不存在。譬如，瓦瓶碎成瓦片，瓦片磨成粉末，粉末也有粗细之分。通过这种方式来说明一切色法可以分割得支离破碎。最后再再剖析时，瓦瓶的一微尘许也不存在，已经成为空性了。

当然，以世俗量观察时，我们也承认最细微的一个量，这个量不存在的话会出现很大过失。但是正在以胜义量进行观察的此时，对方所承认的微尘根本不可能成立。

从名称上来看，所谓的“色”也就是指可以插入、可以转变毁灭的法。这一点从藏文来讲比较好懂，色法的法相是什么呢？比如刀子可以插在色法上，凡是色法都有插入的含义。



《俱舍论》中说：不一定是一个有阻碍的法插入色法，用心缘取也有色法的意义。尤其《大乘阿毗达磨》中说：所谓的插入不一定是真正的插入。不然，想要真正以一种有阻碍的法来插入无表色也相当困难。月称论师在《入中论》中，首先将色法到一切智智之间的万法抉择为无生空性，到最后，从色法到一切智智之间的万法又建立了一种法相，其中所谓色法的法相即是插入的意思。

从意义上讲，色法也就是可以互相阻碍，可以用心识来执著它，乃至对它产生执著之间，必定会成为所破的对境。比如“刀刺”，也就是指刀可以插在某法上或者可以砍断的意思。

当然，阻碍和插入这两种含义在比较粗大的色法上可以成立，但在非常细微的微尘上不应该有插入和阻碍的含义。这样一来，微尘已经不是色法了。微尘如果不是色法，而它也不是除色法以外的心法，那它究竟是什么呢？有人提出这样一个疑问，下面对其进行回答。

无有上述过失。在粗法上可以具足插入和阻碍这一法相的缘故，微尘可以称为色法。按照承许无表色的观点来讲，微尘自己虽然不具足色法真正的法相，可是微尘存在的所依以其

他色法可以损害，或者说对其他色法有阻碍，如此一来，能依的微尘也可以得名为色法。

而且，按照因明的观点，一个名词可以有释词、说词兼具以及只具其中之一的三种解释方法。

比如水生，对于水中生长的莲花来说，它既有说词也有释词。也就是说，由于是水中生长的莲花，可以称为水生，因此具有释词；在辞藻学中，尤其在藏文诗学中，一提到“水生”就知道是莲花，因此也有说词。这是释词、说词兼具的情况。

只有说词、没有释词的情况，比如地上生长的莲花，虽然可以称之为水生，但不是水中生长的缘故，不具足释词。

水中生长的青蛙，我们可以说是水生，但只是一种释词，因为提及“水生”时，任何人都不知道是指青蛙。所以，它只具足释词、不具足说词。

这个问题还是很重要的。有些名词既具足意义，也可以作为称呼；有些名词根本没办法解释，但人们还是用它作为称呼。所以，你们所说的微尘，说词肯定是具足的，但释词不一定具足，因为你们自宗也不承认微尘真正具有



插入和阻碍的作用。而粗法瓶子，既具足色法的说词，也具足释词。

有障碍性虽可说是色法的法相，但人们却主要是将非常粗大的眼根的对境立名为色法。比如听到声音、尝到味道等，它们虽然可以包括在色法当中，但是人们真正说起色法时，则是指眼根所见到的12种显色和8种形色。

对于这些粗大的无情法一分再分，直到最后再也无法分割时，论典当中将其统称为极微。也就是说，一个微尘具有四十九个极微的量。极微的七倍即是铁尘，依此类推，水尘、兔毛尘、羊毛尘、象毛尘、日光尘、虮尘、虱尘直至指节之间，以七倍递增。

所以，在名言中一定要承认极微。虽然我们在心中可以不断分下去，直到无穷无尽，口头上也可以说“再分、再分、再分……”，但实际上，对这一点进行观察时有两种量，以胜义量分析时，对于极微以离一多因进行观察，所谓的极微以下再也无法分时已经成为空性，根本找不到。通过这样的观察方法可以了知万法空性的道理。如果以名言量观察，再也不能分的一个量应该存在，麦彭仁波切在给单秋的辩论书中说：名言中如果不承认这样一个极微

的量，吉祥草与须弥山也就无有任何差别了。为什么呢？吉祥草最细微的微尘可以一直分到无穷无尽，这其中分出的又可以再分下去；须弥山也是如此，都可以不断地再分。这样一来，吉祥草当中包含着无量的微尘，须弥山也包含着无量的微尘，二者之间不存在任何差别，这会出现很大的过失。

因此，名言当中应该以最细微的量作为支点，有部宗和经部宗一直承认无分微尘的原因就是如此。那我们是不是与有部宗、经部宗的观点一致了呢？并不相同。在胜义当中，对无分微尘通过六种微尘环绕的方式进行观察，最后已经变成空性，所谓的无分微尘根本不可能存在。但是有部宗和经部宗并不是这样承认的，他们说胜义中存在这种细微的再也不可分割的微尘，这样就会有很大的过失。

同样，依靠这样的推理对我们的心识进行分析，按照胜义的观察方法，最后的无分刹那也变成了空性，根本得不到。名言当中则需要承许最细微的无分刹那，否则，一年与一刹那无有任何差别了。为什么呢？一年也是由无数的时间量组成，一刹那也是由无数的时间量组成，二者都可以无限分割下去的缘故，由此就

会导致一年与一刹那相同，时间的长短也就不成立了。

因此，大家应该明白：在胜义中，千万不能承认无分刹那和无分微尘存在，不然我们的见解已经堕入小乘；名言中一定要承认最细微的一种量——心识的无分刹那和外境的无分微尘，否则，一个大劫与一秒钟应该相同，吉祥草与须弥山也已经无二无别了。这些问题在分析中观的时候还是比较重要的，大家一定要牢牢记在心里。

我们应当知道，在欲界中，能现于根前的一个小微尘最起码也具有不包括根尘与声尘的八个极微尘，如果有根尘等，则再累加。有部宗认为：任何法都必定具足八种微尘，如果具足根尘与声尘，则具足十种微尘。按照经部宗的观点，地等微尘不一定全部具足，而是以一种能力或者作用的方式存在。唯识宗则认为：外境当中的法，有些具足一种微尘，有些具足二尘、三尘，虽然不一定具足八种微尘，但它的作用是存在的，在不同的因缘下，这一法的微尘也会产生相应的变化。

此处主要是以有部宗的观点来讲。他们所

说的最终的无分微尘则是指除大种[23]和大种所造[24]以外的微尘，已经不能再加以分割，由此称为无分微尘。而所有的粗法，根据大小的不同，其中含有的极微也具有多少的差别。比如一粒青稞和一条茶叶，二者根据物质体积的不同，其中所包含的极微的量也应该是不同的。

藏地因明前派的夏瓦秋桑等论师认为：微尘是无穷无尽的，一切诸法的法相也是无穷无尽的，也即法相具足法相、法相的法相也具足法相，他们承许很多法都是无穷无尽的。

这种观点并不合理。如果法相成为无穷，最后将导致根本的法相无法了知，《量理宝藏论》第八品中对此有专门的驳斥。此处所说的微尘无穷也是不合理的，本来粗大的法应该在微尘上建立，但是微尘可以无穷无尽分下去的缘故，最初的微尘将从何处建立？这样会出现很多过失。

外道以及佛教当中凡是承认微尘的宗派都认为：粗法是不存在的，但最细微的微尘应该存在。如果作为基础的这一点不存在，一切粗

23 大种：指地水火风。

24 大种所造：指色声香味触，若有声音则具足五种，无有声音则只有四种。





法也将化为乌有，正是考虑到这一点，他们说：极微是最极微小、不可抛舍而存在的。

前文已经讲过，在名言中如此承认当然未尝不可，但在胜义中，这样的微尘如果仍然无法遮破的话则不合理。

外道与佛教小乘宗虽然都承许微尘，但二者的差别在于：外道认为微尘应该是常有的；佛教当中，不论有部还是经部，都不承认一种常有的法，而承许其是刹那性的。

粗大的法需要依靠微尘来建立，但对于微尘组成粗法的方式，有观点认为：微尘与微尘之间无有任何间隔，全部是粘连在一起的。有观点承许中间必须要有间隔。在这一问题上，内道和外道当中出现了不同的分歧和观点，归纳起来，可以包括在以下三种观点当中。

首先是外道食米派的观点：微尘必须要相互接触并且聚合在一起才能组合，如果不相接触，那么粗大的实法不可能成为一体，因此所有微尘绝对要一个粘合一个而存在。比如建立瓶子等粗大的法时，组成瓶子的所有元素和微尘需要聚合在一起，一个微尘粘合另一个微尘从而组成粗大的瓶子等法。

实际上，由于他们认为微尘常有，这样一

来，微尘粘合和不粘合都是不行的，通过这种方式可以轻而易举遮破这种观点。外道大自在派也是这样认为的，他们说整个世界变成空无时，组成万事万物的微尘全部在空中存在；世界要形成的时候，大自在会特别慈悲地将微尘全部召集起来结合在一起，由此创造世界。

现在的有些观点说，整个万物都是上帝创造的，他们可能也是承认微尘的，但到底承不承认常有呢？也有不同的很多观点。不过现在西方的很多人，对于上帝如何创造万物、如何创造器世界和有情世界的问题也是无从下手。因为现量根本无法成立，而比量的推理也十分混乱，根本找不到可靠的历史作为依据，因此情况也是相当复杂的。

总的来讲，食米派承认微尘是一切万法的来源，但他们认为微尘以粘合的方式建立粗大的法。下面对他们的观点进行驳斥。

所谓的无分微尘，也就是指最细微的、再也无法分割的法。但按照你宗的观点，无分微尘在粘合时，必定会出现东方的微尘、西方的微尘等不同方向的微尘与其粘合，如此也就出现了接触和未接触的部分，这样一来，所谓的无分微尘必将无有立足之地。为什么呢？无分





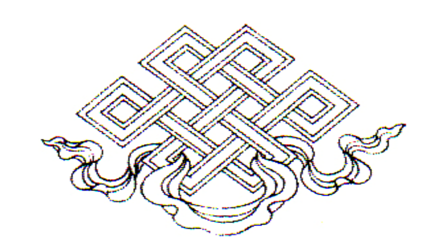
微尘现在已经成为有分微尘了，因为出现了接触东方微尘和接触西方微尘的部分，从而变成了有分微尘，这与你们自宗的观点明显相违。

对方对此辩解说：并不存在未粘连的部分。

这样的话，东方的微尘和西方的微尘等，无数的微尘都与这一微尘融为一体，如此将导致粗法永远也无法建立，因为这一微尘的体积永远都不会扩大，最后，须弥山也变成了一个微尘。

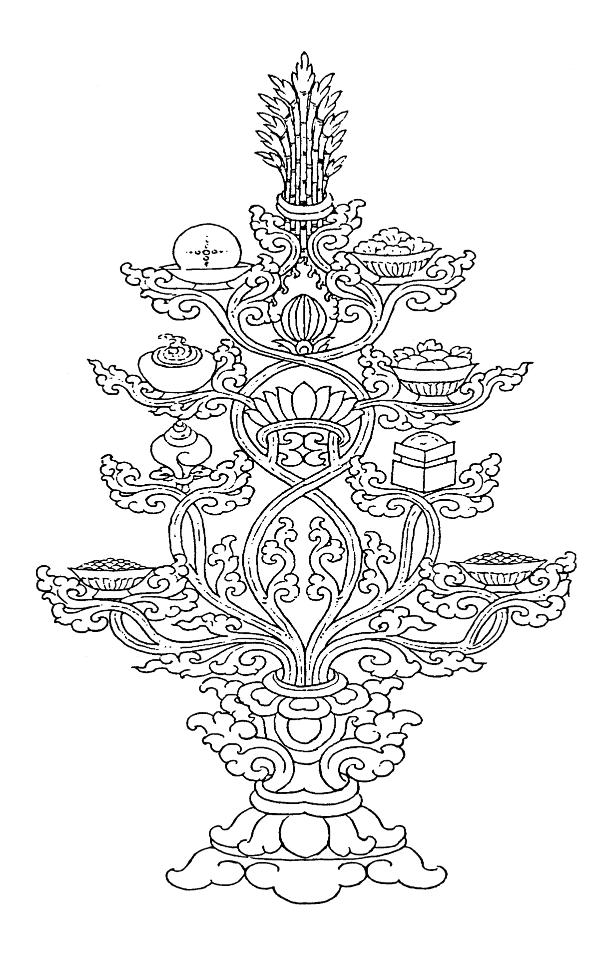
有关这方面的推理，《四百论》当中分析的理证非常尖锐，先把粗大的观察为细微，细微的观察为极微直到无分微尘，最后无分微尘也是如同虚空一般，整个世界上根本不存在一个成实之法。大家方便的时候，可以翻开《四百论》看一看。











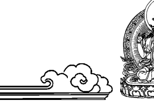
第五十一课

前面颂词中说："许粘或环绕，无间住亦尔。"任何一个粗大的法，都是依靠微尘组合起来的。前面已经讲了外道食米派的观点，他们认为：所有的无分微尘以粘连的方式组成粗大的法。对此，自宗已经作了驳斥，下面讲内道有部宗的观点。

有部宗等承许说：大多数法相互之间依靠引力而没有东离西散，像前面说粘连在一个微尘上是不合理的，应该是其余微尘以有间隔的方式围绕一个微尘，好似牛尾毛或青草一样存在着。

内道的有部宗等论师承许粘连是不合理的，中间应该有一定的间隔。也就是说，很多无分微尘聚集在一起时，东边的微尘、西边的微尘不可能全部粘连在一起，而是所有微尘以环绕的方式围绕着中间的微尘。而且，他们认为虽然有间隔，但也不会出现东离西散的情况，就好像地球虽然悬浮在大气层中，但依靠引力而不会导致地球上的万事万物掉落一样。

有部宗认为：柱子等是由微尘组成的，而





微尘与微尘之间无有任何间隔，依靠风的力量积聚在一起，因此它们之间不会散开。他们认为风可以起到两种作用，一是可以积聚，如柱子、瓶子等之所以不会支离破碎，就是依靠风的力量；二是具有失散的能力，在吹风的时候，很多东西都会被吹得东离西散。因此风既有失散的能力，也有积聚的能力。《俱舍论》中曾经讲过：以一张纸为例，依靠肉眼来看，一张纸似乎是连在一起的，而实际上，这上面有非常细微的空间，纸张可以撕开的原因就在这里。这与物理学的观点比较相合。的确，如果微尘与微尘全部融入一体的话，也就根本不可能把纸撕烂，因此有部宗认为微尘是积聚在一起的。

那么，微尘与微尘的间隔中为什么不会插入更多微尘呢？他们说：这是名言万法的一种规律，中间虽然存在很多的空间，但也不会有其他微尘趣入。这就是有部宗的观点。

由于对方承认无分微尘实有并且各个微尘间存在间隔，那么，微尘与微尘的空隙间就应该出现光明尘、黑暗尘等。《俱舍论自释》中说：不会有这样的过失，因为任何一个法当中都会有很多的空间，但是这种空间非常渺小，其他微尘根本没有进入的机会。如果在名言中



如此承认倒也是可以的，比如瓶子和柱子之间虽然有间隔，但柱子自己的本体是否存在间隔？这一点通过肉眼根本看不出来，用手接触时感觉不到中间有空隙，实际上依靠真正的名言实相观察时，里面的确充满了空隙。名言中如此承认也是合理的。

然而在这里，有部宗承许胜义中无分微尘实有，这样的无分微尘在组成粗大的法时，以有间隔的方式聚集在一起，就像牛尾巴表面看来全部聚集在一起，实际每一根毛都是分开的。同样，从柱子的表面虽然见不到空隙，但这也是因为我们的触感比较粗大的原因，真正去分析时，组成柱子的众多微尘其实是以具有间隔的方式来存在的。或者，我们远远见到一片青草地时是绿油油的一片，从近处详细观察就会发现，花草等全部以毫不混杂的方式存在着。

站在世俗的角度，这种观点也是可以承认的。但从胜义角度分析时，由于承认实有的微尘，对方的这种观点非常不合理，其原因是：如果这些微尘相互有间隔，则明暗的极微就有钻入那一位置的机会。比如柱子当中存在很多空隙，这样的话，柱子的空隙当中应该有光明的微尘、黑暗的微尘进入。或者说，我们所见

到的光明的微尘也由众多微尘组成，当阳光普照大地时，虽然以肉眼见不到其中有很多空隙，但实际上其中应该存在很多的空隙，这样一来，黑暗的微尘应该进入到这些空隙当中，如此必定会导致光明与黑暗共存的过失。

这是从胜义谛的角度来讲的。其实《俱舍论自释》中说：虽然有空隙，但其他的微尘根本不会进去，就好像火的热性一样，这是名言的一种自然规律。对此，站在胜义观点进行破斥不会有任何困难，因为依靠胜义理论——不共应成因或自续因进行推测时，实有的微尘之间既然存在空隙，这样的空隙当中必定会出现其他的微尘，这一点勿庸置疑。

由于承许实有的微尘中间存在空隙，微尘与微尘之间必定会插入其他的微尘，到最后，整个三千大千世界的所有器世界和有情世界都可以容纳在两个微尘之间，这是一个很大的过失，所以这种说法并不合理。

以上遮破了有部宗的观点，下面讲第三个问题——破经部宗的观点。

经部等宗派认为：接触是接触，但并不粘连在一起。

这种观点与有部宗基本相同，表面上看，

似乎有部宗的观点更好一点，因为他们说有接触却又不粘连，比如合掌的时候，右手与左手相互接触，但是不会粘合在一起，如果粘合，左手会变成右手，右手也会变成左手。实际上，从未经详细观察的世间名言来讲，这种观点应该可以成立，但详细观察就会发现：这种观点并不合理。《入菩萨行论·智慧品》中说：如果是真实的接触，就应该全部融为一体，未全部融入就不可能接触。通过这种方式观察就可以完全遮破他们的观点。

他们是这样认为的：不论食米派所说的粘合还是有部宗所说的不粘合都是不应理的，应该承许为接触，虽然不粘合但微尘之间并无空隙。这实际完全是自相矛盾的一种说法，下面驳斥这种观点。

由于对方承许毫无间隔，也即一个微尘与另一个微尘接触时，中间没有一点空隙。这样一来，必定导致两个微尘融为一体，比如合掌时，两只手虽然紧紧贴在一起，但中间一定会出现间隔，如果无有间隔，左手和右手也应该成为一体了。因此无有空隙是绝对不可能的。

有关这一点，寂天论师的《入菩萨行论》以及世亲论师等在其他论典中早已宣说过。假

设是真正的接触，中间有间隔的话，应该在空隙间插入其他微尘，如此则与有部宗的观点无有两样；如果说中间没有间隔，一个微尘也不能进入，如同将水倒进牛奶一样全部融合，也就与所谓的粘连无有二致了。所以，你们要么说不接触、中间有空隙，就如有部宗所承认的那样；要么就像食米派所说的那样全部粘连在一起，根本没有必要挖空心思说：以无有空隙的方式接触，但二者不粘连。

上述讲到了承许组成粗法之基础的极微尘相互粘连的食米派观点，未粘连而有间隔环绕的有部观点，以及认为未粘合而无有间隔存在的经部观点。对于上述三种观点，《中观庄严论自释》只是稍稍提及，嘎玛拉西拉的《难释》也没有广说。此处麦彭仁波切则针对每一种观点分别进行了分析和破斥，下面将对总的实有无分微尘进行遮破。

卯二（驳斥）分二：一、说明若无分则粗法不成；二、说明若有分则微尘不成。

辰一、说明若无分则粗法不成：

倘若有者言：位中之微尘，



朝一尘自性，向余尘亦然。

若尔地水等，岂不得扩张？

如果有人说：位于中间的微尘是朝向一个微尘的自性，其他的微尘也不会出现朝向他方的情况。如此一来，地水火风等所有微尘，不是永远都不能扩张了吗？因为所有的微尘都朝向一方，如此则所有的微尘都将融合在一起，最后，即使有再多的微尘也不会扩张。

一切万法本来是不存在的，但我们现在要建立一个粗大的法时，首先应该以最小的微尘作为基础，由若干微尘聚集在一起才可以成立这一粗大之法。那么，如同中间有一座房子，它有朝向东方的一面，也有朝向南方、北方、西方的面，也就是说，这间房子应该有四面八方。那么，位于中间的这一最细微的无分微尘有没有面朝于哪一个方向呢？即使没有朝着所有方向，也必定存在朝着一个方向的一面，否则根本无法指定它以何种方式存在。如果若干微尘聚集而组成粗法时，位于中间的那一微尘唯有朝向东方一个微尘的自性，那么，面对剩余方向的其他微尘也绝对要朝向东方或者唯有那一分。

如果承许上述观点，无论有多少微尘积聚，

地水等无论如何也不会出现扩张的情况。但事实并非如此，你们也承认：由于微尘的积累，致使地水等越来越增长。因此，你们最好舍弃“所有微尘仅朝着一个方向”的观点，因为这二者很明显是相违的。

如何相违呢？依靠微尘组成粗法的过程中，位于中间的无分微尘有四方四隅以及上下十个方向的微尘环绕着。按照你们的观点，这样的无分微尘是不可分的，既然如此，此无分微尘除一个方向以外再没有其他方向，由此也就导致了所有微尘都朝向同一个方向。而且，即使有再多的微尘聚合，也绝不可能出现组合成粗法的可能性。

静命论师的这种推理方法的确非常尖锐，如果通达了这种推理方法，就会了知：胜义中不能承许一个无分微尘，否则，名言中的许多事实也会无法成立。但是在名言中没有必要详细去观察，这时只需要承许一个再也不能分下去的微尘，这就是名言的量。

既然依靠胜义量观察时得出了名言中也不成立的结论，有人不禁会想：是不是名言中真的不成立啊？不必担心。对于名言中的一切法，真正以胜义量观察时，即使吃饭也永远不会吃

饱，所谓的走路、说话等在名言中根本不可能成立，然而从名言量来讲，吃饭可以填饱肚子，走路、说话等无欺可以成立。

如果再进一步细致入微地分析，对于接触中间微尘的另一个微尘来说，后者是否遍于前一个微尘？如果不遍，所谓的无分微尘已经出现了遍和不遍的两个部分，它也就不是无分微尘了。如果遍于前一个微尘的整个部分，由于后面的微尘已经完全占据了前一个微尘，也即两个微尘融为一体，如此则不会出现逐渐扩大的情况。

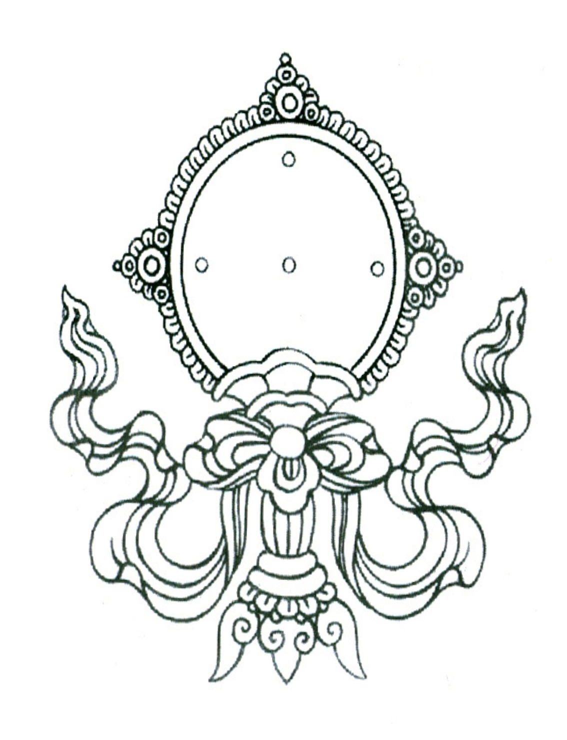
因此，对方的观点无论如何都不合理，只要承许这样的无分微尘在胜义中存在，就会出现诸多的过失。由此可以得出结论：只要承认一个真正实有的微尘，即使将整个大地和大海的水全部汇集在一起也不会增长和扩大，到最后，也只是一个小小微尘的量。

前面已经说过，所谓的微尘并不是最小的单位，最小的单位应该是极微。所以此处所说的微尘，实际上应该是指极微，而不是具有七个部分的微尘。此处一直说微尘的原因，是将极其细微的尘简称为微尘的缘故，而不是指由七个部分组成的微尘。大家在分析时一定要注





意不同场合的运用。





第五十二课

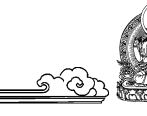
前面已经讲了，欲界中的一切事物至少会由八种微尘组成。而这里所说的最终的无分微尘，则是指非大种和大种所造的、不存在各自分割的部分。同样，对于色法的定义，前文说是可以插入的法，法尊法师在《入中论讲义》中将色法定义为“有阻碍”，而《藏汉大辞典》中说：可以转变、可以破坏的法叫做色法。因而此处所讲色法的范围比较广。大家对上述所讲的内容应该这样理解。

辰二、说明若有分则微尘不成：

若许朝余尘，面另居他处，

极微如何成，无分唯一性？

上一个科判已经说过，若承许为无分微尘，在积聚成粗法时所有的微尘只能朝向一个方向，如此一来，则无法组成粗法。如果转而承许：朝向其他微尘的一面各自另外居于其他处，也即朝向东方和朝向西方的面各自分开。既然如此，又怎么会成为无分呢？由于十方的微尘围绕而有不同的方向，你们所谓的无分微尘已经成为有方分。





《中观庄严论自释》和《中观庄严论难释》中都有这方面的剖析。也就是说，通过上面的分析，承许只朝一个方向或者根本没有方向都不合理，这样一来，对方自宗也将无法立足，于是对方从另一个角度说：并非唯一朝向一方，而是朝向其余微尘的一面居于他处。也即中间的微尘有朝向东方的一面，也有朝着其他方向的一面，这些朝向各自方向的一面另外存在。但你们不是承认为无分微尘嘛？！既然存在这么多的方向，又怎么会成为无分微尘呢？

《量理宝藏论自释》中说：如果未进行剖析，所谓的微尘应该有分。因此，所谓的有分和无分，关键就在于是否进行剖析，而对无分进行部析时，若以名言量剖析到最后不能再分时，只要让无分微尘他老人家自然安住就可以了；但以胜义量继续剖析，则所谓的无分微尘根本不可能存在。

当然，剖析可以分为以分别念剖析、以语言剖析和真实剖析三种。如果是通过分别念和语言进行剖析，就如夏瓦秋桑等论师所说的，微尘可以分析成无穷无尽。但是这种分析，如果是以名言量进行观察，名言中必须承认一个最细微的量，这一点无有任何妨害；而通过胜

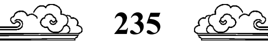


义量观察时，名言量所承认的微尘也是根本靠不住的，要么承认它是有分微尘，要么无分微尘也成为无有。

上师如意宝在讲述《文殊大圆满》和《杰珍大圆满》时都说过：修行大圆满的时候，首先将外境的粗大部分抉择为细微，再将细微抉择为有分微尘，有分微尘再抉择为无分微尘，到最后无分微尘也如同虚空一样根本不存在。因此，不论学习有部宗、中观宗还是修行大圆满，都是将外境从粗大到细微，最后抉择为无有；反过来，从自己的心识或是执著外境的角度进行观察，心识根本不成立的道理也可以如是抉择。

个别道友可能会想：为什么没完没了地一直说微尘、微尘……，《四百论》中如此，《中观庄严论》还是如此，为什么整天跟微尘过不去呢？实际上，如果通达一切万法都由微尘组成而微尘也不成立的道理，那么，我们所执著的粗大法的来源已经不存在了，如同不存在羊毛就根本无法编织氆氇一样，对于氆氇等粗大法的执著也就自然而然不会产生，我们一直分析微尘的原因就在于此。

我们要清楚地认识到：如同孩子是观待大



人而安立的一样，所谓的微尘其实是观待粗大的法安立的。无论如何细微，它的来源基础——设施处都需要缘很多法，并不是由独一无二的微尘单独成立。因此，非多法组成的一种实体法根本不可能存在。

寅二（说明以破彼微尘而破多有实法）分二：一、安立因；二、建立遍。

卯一、安立因：

微尘成无性，故眼实体等，
自他说多种，显然无自性。

微尘无有自性的缘故，眼耳鼻舌等根以及外道所承认的实体等，自他所说的各种各样的法显然无法成立。

由于微尘无法成立为有自性，内道所说的眼根等以及外道所说的实体等所有法也就根本不可能存在自性。如同无有泥土就造不出瓦罐一样，最细微的本体已经不存在的缘故，粗大的法也就根本不可能存在。

佛教有部宗认为：眼、色及其识等为胜义。而食米派等外道声称实与德等为胜义[25]。如果将

[25] 《中观庄严论难释》中说“胜论外道承许实体为胜义，数论外道承许

眼、色抉择为不存在，所谓的识也就根本不会存在，因此首先抉择微尘不存在是非常必要的。如果将微尘抉择为空性，自他所说的一切法都可以轻而易举地抉择为空性。下面就对这一道理建立周遍。

卯二、建立遍：

彼性彼组合，彼德彼作用，
彼总别亦尔，彼等与彼聚。

颂词中所说的“组合”、“德”等在下文都有介绍。意思是说，佛教承认的粗大之法和外道所说的功德、作用、总相、别相等都是依靠微尘成立的，如果已经通达微尘无有自性或者微尘根本不存在的道理，自他宗派证悟空性也不会出现任何困难。

以微尘不存在，便可将眼或实体等所有万法抉择为空性。下面将对其合理性作进一步的宣说。

《俱舍论》中按照有部宗的观点，五根五境等全部是微尘聚合的自性，这就是指颂词中的“彼性”。

功德为胜义”，与《中观庄严论自释》的观点稍有差别。此处则与《自释》的说法相同。

“彼组合”的意思则是说，外道承认具足多个微尘的有支是一种实体法，这样的有支是通过直接或者间接的方式由微尘组合在一起的。

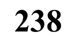
按照数论外道的观点，除声音是虚空的功德以外，色、香、味、触均是四大的功德显现。此即指“彼德”。

抬放、伸缩等事宜需要依赖身体，而身体当然是许多微尘的聚合，正是由于微尘的作用，身体可以作出伸缩、抬放等动作，颂词中说“彼作用”。

前文已经说过，外道认为“有”是存在的，它属于大总，而牦牛、树木等是小总，还有特殊的地等别相法，“彼总别亦尔”就是指微尘的总法以及别法也与微尘之间存在着一种密切的关系。

“彼等与彼聚”，外道认为：所谓的微尘与另外的有实法积聚在一起，这中间如同两只牦牛用绳索联系着一样，全部与微尘存在着一定的关系。

外道也好，佛教徒也好，他们所承许的法直接、间接都是以微尘作为基础的，如果微尘消失的话，上述所说的一切法都会随之消失。


因此，佛教中说：所有的法都需要依靠微尘而成立，如果了知了微尘不存在的道理，内外等一切诸法会很容易通达为空性。当然，如果按照《大圆满心性休息》的观点，首先抉择万法唯心，最后对心识进行抉择，这样也很容易证悟空性。

微尘不存在的缘故，五根五境也就不可能存在，那么，五根作为增上缘、五境作为所缘缘，所产生的眼识、耳识、鼻识等五种识也就根本不能成立。既然如此，心识的前刹那无间产生后一刹那的等无间缘[26]也就根本不会存在，如此一来，以法为对境的意识或者说依靠等无间缘建立的意识显然无法被证明为成实。

这种观察方法的确非常好。《俱舍论》中说，前面六识灭尽的刹那，无间产生之法称为意根。如果真实通达了一切万法微尘许也不存在这一道理，那么，五根、五境乃至五识均不存在，如此一来，第六识亦将不复存在，那么，六识灭尽刹那无间产生的意根也就根本不可能存在。

[26] 除阿罗汉的最后刹那之外，一切心与心所皆为等无间缘。何为等无间缘呢？“等”即平等，如前刹那心与后刹那心是平等的；“无间”是指同类相续之法，中间无有隔断；是一切法之外缘，故称为“缘”。




同样，被称为成住同质[27]的受、想、行等，由于所有的识不存在，与其同体之法也同样可以成立为无有自性。

而小乘所讲的十四种不相应行[28]或者《大乘阿毗达磨》所说的二十四种不相应行[29]，虽然它是除有情法与无情法以外的一种有为法，但也是依靠色法和心法产生的，如果色法与心法都不存在，所谓的不相应行也就根本不可能存在了。

实际上，不相应行只是心的假立，并非真实成立。静命论师在《自释》中也说：关于这一点，诸位智者已经百般破析得七零八落，在死尸上无需再用利刃奋力相击。世亲论师、寂天菩萨等，包括麦彭仁波切在《入智者门论》中都已经详细分析过，所谓的不相应行只是有部宗的一种分别假立。

有部宗所承认的无表色，由于是依靠地水

[27] 生、住、坏、灭同时同体之异类法即称为成住同质，比如火与火的热性，火在产生时热性也同时产生，安住时也同时安住，毁灭时同时毁灭。

[28] 不相应行：是指除有情法与无情法以外的一种有为法。其中“相应”是指与心心所相应。小乘十四种不相应行：得、非得、同类、无想、无想定、灭尽定、命、生、衰、住、灭、名称、文字。

[29] 得、命根、众同分、异生性、无想定、灭尽定、无想报、名身、句身、文身、生、住、老、无常、流转、定异、相应、势速、次第、时、方、数、和合、不和合。

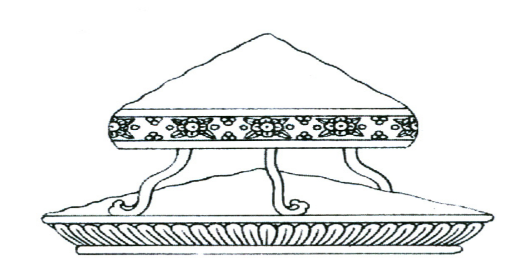
火风四大种成立的，既然地水火风等所有微尘都已经剖析完毕，无表色不成立的道理也就显而易见了。而虚空原本就不是微尘组成的法，在遮破微尘的此时，任何人也不会执著虚空为实有。而且，在前文抉择无为法的同时，对于虚空不成立的道理已经作过剖析，此处也就没有必要再次破析了。

上述对于六根六境六识无有自性的道理已经作了详细阐明，而自宗所承许的十八界当中已经包括了所有的有为法和无为法，这样一来，依靠微尘无有自性这一道理，佛教所许的十八界所摄的一切万法都可以抉择为空性。

下面通过微尘不成立这一道理，再对外道所说的法不成立实有进行分析。

外道将两个微尘以上的积聚称为有支，但作为支分的微尘既然无有，所谓的有支也就不可能存在。另外，他们承许色声香味触五境是五大的功德，如声音是虚空的功德，然而四大的微尘根本不存在，虚空又如何单独成立呢？根本不能成立。还有他宗所承许的作用以及大总“有”、小总“黄牛”等，由于它们均依赖于微尘，只要破除了微尘，所有这些观点也就不攻自破了。

通过各种各样的分析方法得出微尘不成立之后，可以了知外境的无情法根本无法成立，这样一来，执著它的心也就很容易抉择为不成立。就像寂天论师在《入菩萨行论》中所讲的那样：对境不成立则有境不成立。如同由很多细竹子捆绑成的竹条，只要从中抽出一支，就会导致整捆竹条松松垮垮。同样，只要对一切万法的来源——微尘剖析为无有自性，其他的一切法也就自然而然无法成立。比如柱子，只需要将组成柱子的一个微尘抉择为空性，那么，其他微尘也将不复存在，所谓的柱子已经成为空性，对柱子的执著也会随之消失无余——所取的对境不存在，能取的心也会随之破除。这样一来，证悟空性也并不是很困难的。



第五十三课

子二（破实一之识）分二：一、破认为外境存在宗派（有部宗、经部宗等）**所许的实一之识；二、破认为外境不存在宗派**（唯识宗为主）**所许的实一之识。**

丑一（破认为外境存在宗派所许的实一之识）分二：一、破不共各自观点；二、以说共同实一之识不容有而结尾。

寅一（破不共各自观点）分二：一、破自宗有实二派之观点；二、破外道之观点。

卯一（破自宗有实二派之观点）分二：一、破无相有部宗之观点；二、破有相经部宗之观点。

此处所说的“相”，是指识和外境之间是否存在一种行相。在承许外境存在的宗派当中，有部宗在取外境时不承认存在行相，因此称为无相派；经部宗则承许识在取外境时存在一种行相，所以称为有相派。

辰一（破无相有部宗之观点）分三：一、建立自证合理；二、说明境证非理；三、说明无相观点不合理。

巳一（建立自证合理）分二：一、认识自证之本体；

二、说明彼为自证之合理性。

午一、认识自证之本体：

现量可以分为四种，即根现量、意现量、自证现量、瑜伽现量。总义当中已经讲过：本论的五大特点之一，即是承许自证在名言中存在是合理的。我们再三说过：名言中应该承许阿赖耶和自证。对此，麦彭仁波切以及自宗的很多论师经常引用静命论师的这一颂词进行说明和论证。

遣除无情性，识方得以生，
凡非无情性，此乃自身识。

遣除了无情法的反面，也即遣除了无情法以后的一种明清法，就叫做识。因此，凡是非无情的本性均可以称之为自证识。

总的来说，有承认外境与不承认外境两种观点。承认外境的观点，又包括无相有部宗与有相经部宗两种。

《俱舍论》中说，承许外境无相的有部宗论师认为：每一个根都是具有不同形状、颜色的一种色法，比如眼根像胡麻花、耳根像卓嘎树的树疥疤一样。经部宗以上承许根只是取境的一种能力。唯识宗认为，所谓的根只不过是



阿赖耶上取境的一种习气和功能。

有部宗说，外境应该是存在的，依靠眼根等可以执取外境的色法等，而识就如同玻璃球一样，它自己的本体是透明的，不需要一种行相而是直接缘取外境。其中，鼻根、舌根、身根以接触的方式缘外境，眼根和耳根以不接触的方式取境。

根也可以分为有依根和相应根，正在起作用的根叫做有依根，比如眼睛已经见到色法、正在见到色法或者将要见到色法时，眼根就称为有依根；这时，耳根未起到根的作用，但耳根仍然存在，因此叫做相应根。

有部宗认为：有依根可以直接清楚地缘取自己的对境，如经部宗所许的纽带——行相根本没有必要。他们究竟是如何承许的呢？比如，眼睛在见瓶子时，不需要依靠任何行相而是直接缘取外境瓶子的自相。

这种观点其实并不合理。暂时来说，在取境的问题上，经部宗的观点相对比较合理，但究竟来讲，最合理的就是唯识宗的观点。因为唯识宗既不承认有部宗所许的外境，也不承认经部宗的隐蔽分，而是说一切万法皆为心的幻变，这种承许在名言中非常合理。静命论师的

这部论典，胜义中依靠《中观六论》、世俗中按照唯识宗的观点进行抉择，这种方式最为合理的原因即是如此。

所以，大家应该了知，在对万事万物进行分析判断的时候，按经部宗的观点虽然也有一定的道理，但真正来讲，最合理的观点是不承认外境。可是一开始就说外境不存在——柱子不存在、瓶子不存在、山河大地不存在的话，世间人很难接受。因此，首先应该以经部观点作为阶梯，《量理宝藏论》和《释量论》中也说：在承认外境时，必须依靠经部宗的观点进行宣说。

有部宗在见外境这一观点上，与未学宗派世间人的想法和说法非常接近。因为世间人经常认为：以眼睛来见柱子、瓶子等法，所见的瓶子就是能装水的这个瓶子。很多没有学过宗派的人，包括一些高级知识分子也从来没有分析过：瓶子究竟是怎样存在的？眼睛是如何见到瓶子的？比如一个演员在舞台上表演，下面有一千个观众在观看演出，这一千个人当中，每个人都认为自己眼睛所见到的对境就是台上的这位演员。他们只会产生这位演员的表演非常精彩或者实在糟糕等想法，除此之外，所见

的到底是总相还是自相？或者是隐蔽分还是显现分？是以根来见的还是以识来见？是以有接触的方式来见，还是以不接触的方式来见？对于这些问题从来不分析。

有部宗的这种观点实际上极其不合理。《释量论》的讲义中非常清楚地讲到：一百个人如果真正见到了那一外境，这一百个人就应该同样产生一种眼识。事实并非如此，一百个人当中，也许有五十个人产生了这位演员表演相当精彩的眼识，另外五十人也许认为他的表演非常糟糕。如果是真实见到同一个外境，就不应该产生种种不同的差别。而且，眼睛见到外境时，到底是接触外境还是不接触外境？不接触则无法真正见到外境；如果接触，一百个如同胡麻花那样的眼根应该出现在瓶子上，由于眼根是微尘性的，那么多种色法——一百个眼根与瓶子又怎么会在同一个位置上存在呢？根本不可能同时存在，所以说接触也完全不合理。

关于这一问题，《俱舍论自释》当中，世亲论师站在经部宗的观点，对有部宗发出了很多太过。经部、唯识等上一乘的宗派认为：真正的对境不可能显现，而是依靠所指点出的那一行相显现在眼识等面前的。但是，只有真正

了知那一外境才叫做取外境，比如眼识见到色法后可以了知外境色法的特点，这才是见到了外境；或者，耳识听到声音并了知此声音的特点，这就是“听到”的含义。《俱舍论》中称为领受——只有领受到外境，才可以叫做取境。所谓的“取”并不是用手来抓着某种东西，而是对外境的本体如理如实地了知，这就叫做“取”。既然了知外境才称之为取境，有部宗的观点又怎么会合理呢？根本不合理，因为你们承许眼根是一种色法，是一种无情法，以一种色法又如何了知另一种色法呢？根本不能了知。

麦彭仁波切的《释量论大疏》讲了很多有关这方面的道理。有时候特别想翻译，但是这个工程非常巨大，而且，翻译完以后可能也没有人看得懂。法称论师在《释量论》的颂词后面说[30]：就像江河融入大海一样，如此甚深智慧的论典唯有融入自己，世界上的其他人不会了知。的确是，法称论师的智慧相当尖锐，对一切事物的本体分析得非常透彻。因此，闻思过

[30] 《释量论》：彼诸慧能无劣弱，亦无通达甚深性。彼诸增上精进者，亦无能见最胜性。诸众生中我相等，继持善说不可得，如众河流归大海，吾论隐没于自身。（法尊法师译）



《释量论》、《俱舍论》这些论典，很多小的问题都会轻而易举通达。但是究竟能不能翻译也只有以后再看，这些都是随着自己心情的波涛随存随灭的法，现在也不好说。

有部宗认为经部所说的以识来见外境不合理，因为识是无有阻碍的法，如果以识来见，墙壁外的法也应该可以见到，事实上根本见不到的缘故，应该是以根来见外境。实际上，以根来见更不合理，比如有玻璃阻挡时还是可以见到外面的景物，而眼根这种色法又怎么会穿过阻挡的玻璃直接见到外面的色法呢？肯定不能见。这说明并不是以根来见的，而是通过识来见色法的[31]。

无论任何对境都应该由识来现见并了知，离开了识又如何能了知呢？绝不可能了知。虽然不是真正通过眼根见到色法，但是眼根不存在，也就如同盲人一样根本不能取境。因此，眼根是一种增上缘——眼识取境的一种辅助力量，取境能否成功也取决于它的存在与否，不过真正的领受者应该是识，如此承许非常合理。

下面通过镜子的比喻来说明经部宗的观

[31] 经部宗认为，虽然识可以见到色法，但并不能见到所有的遮障之法，只有因缘具足时才可以见到；如果因缘不具足，识也见不到。

点。

比如说镜子当中显现一个瓶子，并不是瓶子真正到了镜子里面，只是与瓶子相同的影像在镜子中出现。因为镜子是具有八种微尘的色法，而瓶子也是具有八种微尘的色法，如果真正的色法——瓶子出现在镜子里，那是不是原来的镜面已经不存在了？这显然是不合理的。

经部宗特别强调说：显现在识前的一切部分仅仅是外境的行相而已，而在识前显现的外境行相，是由真正的外境这一隐蔽分指点才得以显现的。就好像镜子中显现的只是瓶子的一个行相，并不是真正的色法——瓶子。同理，人们见外境也只是见到外境的行相，并不是真正的外境，真正的外境是一种隐蔽分，通过它可以指点出这一行相。

比如一百个人见同一个瓶子，每一识的行相各不相同，也就是说，任何人也没有见过真正的外境——瓶子，但是瓶子的行相可以在每个人的眼识中显现。就好像一百个镜子同时对着一个瓶子，这一百个镜子当中都会出现瓶子的行相，你不能说一百个镜子里有一百个瓶子，也不能说瓶子的一部分跑到镜子里面去了。同样，一百个人见瓶子的时候，瓶子自己的本体



以隐藏的方式存在，但瓶子的行相可以在一百个人的眼识当中出现。

由于每个人都有各自不同的意识部分，一百个截然不同的相续中，必定各自存在着了知瓶子的现分或识分。如果不是这样，而是如有部宗所说的仅仅依靠眼根来见，那么，由于不存在了知瓶子的现分，也就根本不可能见到瓶子。因此，应该承许以识来见外境。然而一百个人在见瓶子时，各自眼识前所显现的那一行相，不会出现在其他相续面前，互相绝对不会混杂，因为相续是互为异体的。

所以说，只要显现，就一定是意识的一种自现。这一点是谁都不可能推翻的。但是，显现的行相不可能无因无缘中产生，因而能指点出行相的外境应该存在。

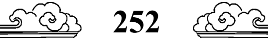
“指点出行相”是经部宗比较关键性的一句话，他们认为：外境——瓶子这种隐蔽分存在，就如同镜子中可以显现瓶子，而且瓶子的颜色、形状等无有丝毫差别地在镜中显现一样，外境的所有特点和形象可以完全显现在眼识当中。人们在取舍的过程中，只是将显现在眼识中的行相与真正外境的自相错认为一体而已。我们平时照镜子也是这样，看到自己的面容在

镜子中显现时，经常认为：“我现在瘦了、难看了……”其实镜子里的面容并不是自己真正的本体，而是将镜子里的影像和自己的自相误认为一体。实际上，眼识见到瓶子时，我们认为已经见到了瓶子，实际只是见到了瓶子的行相，并非真正见到了瓶子，只不过将瓶子的行相当成了自相，如此而已。

这就是经部宗不同的观点：外境——真正柱子的本体是一种隐蔽分，任何人都见不到、摸不到，人们见到的柱子只是一种行相，真正的柱子以潜伏或隐蔽的方式存在着。

虽然所谓的外境也是以微尘组成的，对其逐渐抉择就可以了知为空性，但只要承认外境，就必定要承认经部宗这一极富合理性的观点。

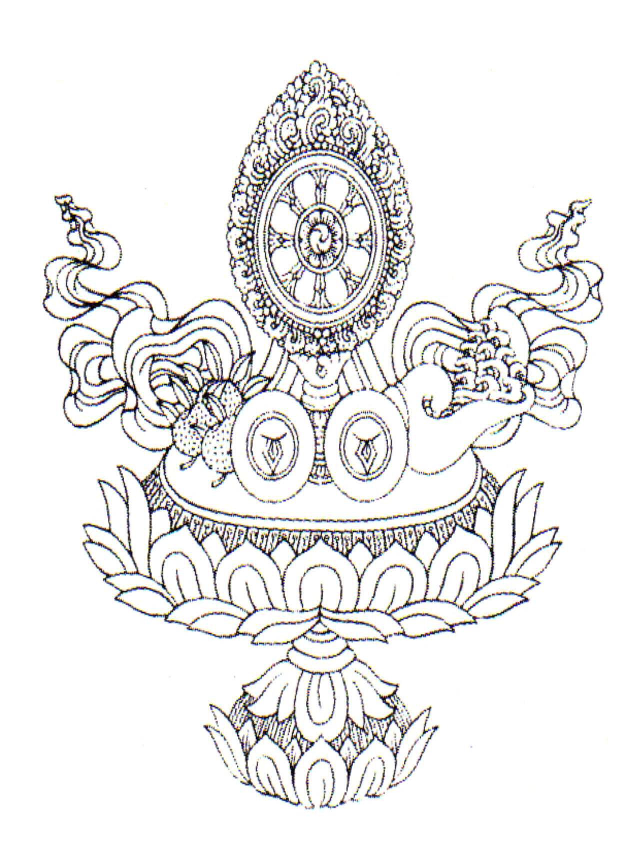
以比喻来说明这些道理，比如以染料改变的玻璃作为现量，真正玻璃所取的只是染料的影像。此处的“染料”并不是指给其他物品着色的颜料，而是说，各种颜色的布匹上放置一个水晶球，水晶球的本体是透明的，但我们看的时候，就好像布匹的颜色已经染在了水晶球上。其中，布匹的颜色如同真正的外境，水晶球即是识，而水晶球上见到的布匹颜色则是行相。水晶球是可以现量见到的，当我们将水晶





球放在布匹上时，透过水晶球可以看到布匹各种各样的颜色，而真正布匹的颜色却丝毫未见。





第五十四课

经部宗虽然承认外境，却认为这样的外境以隐蔽分的方式存在，我们根本看不见外境的本体，只是看到它的行相。对于这种观点，有人提出疑问：既然隐蔽分的外境可以通过行相见到，那么，食肉鬼也是一种隐蔽分，为什么普通的眼睛根本看不到它的行相呢？因为瓶子与食肉鬼这两者都是隐蔽分的缘故。

一般来讲，因明中也说：我们前面不存在食肉鬼，没有现见的缘故。其实这并不是一个非常正确的推理。为什么呢？食肉鬼即使存在，依靠肉眼也根本见不到，因此不能以“未现见”来断定食肉鬼存在或是不存在。

通过这种方式思维和辩论非常重要。但是在辅导和平时研讨的时候，很多道友不要语气太重了，小乘论师们都是非常了不起的大成就者，只不过显现上有些观点不同而已。以前藏传佛教的有些论师一开口就是骂人的口气：小乘宗如何如何，他们邪见如山……，萨迦派、格鲁派的邪见……。当然，高僧大德们如何宣说都是可以理解的，其中都具有一定的密意。

但我们平时辅导、研讨的时候，对与自宗稍微不同的观点最好以比较平和的语气进行宣说，简单叙述对方观点就可以了，千万不要妄下评论，否则，由此造下的罪业也会非常严重的。所以，对于小乘宗甚至外道，在叙述对方观点时，语气、用词等方面一定要注意。

对方在提出上述疑问的同时又说：外境在第一刹那能亲自见到，第二刹那以后就变成隐蔽分。

这种观点显然是他们对经部宗的观点没有通达。比如第一刹那如果能够真正见到柱子，第二刹那为什么见不到呢？因为不论所缘缘、增上缘还是近取因，只要在第一刹那时具足，第二刹那同样应该具足。所以，第一刹那如果能够直接取外境，第二刹那就没有任何理由只取外境的行相。

从经部宗的角度来说，外境与食肉鬼虽然都是隐蔽分，但此二者之间存在很大的差别。也就是说，外境瓶子等可以指点出它的行相，而食肉鬼无法指点出它的行相，识除了缘取外境所指点的行相以外，不可能缘取其他的法，就好像镜子中永远不可能出现真正的色法，却可以显现色法的行相一样。比如镜子放在经堂

当中，经堂里的柱子可以显现在镜子当中，但经堂外面的柱子能不能在镜中显现呢？根本不会显现，因为环境不相符。因此，食肉鬼和瓶子虽然同样是隐蔽分，但是，瓶子可以显现，而食肉鬼不能显现。

通过镜中影像这一比喻，便可以轻易了知经部宗的观点，所以麦彭仁波切特意运用了镜子的比喻来说明。《中观庄严论自释》和《难释》，以及宗喀巴大师和甲曹杰的讲义中都没有运用这种比喻，唯有麦彭仁波切以其独特的智慧开创出了这一简明易懂的比喻。

经部宗与唯识宗虽然都承许看见外境时是识的一种行相，可以称之为有相派，然而，经部宗承认真正的外境以隐蔽的方式存在，唯识宗则认为一切万法都是自己心的一种自现、心的一种游舞，除了自己的心以外根本不存在独立自主的外境。但是有部宗并不承认这样一种行相，因此科判上说无相派的原因也是如此。

而有相派在观察所取境行相与能取之识时，出现了相识等量、异相一识、相识各一三类不同的观点，下文将会对这三种观点逐一予以论述。

此处涉及到的名词一定要记住，不然，对



于下面将要讲到的问题很难分析清楚。首先说何为能取相、何为所取相，在眼识前显现的行相即是能取相，在外境上显现的行相则称为所取相。世间从未学过宗派的人也是这样说的："我看见了柱子，柱子是红色的。"其中，柱子红色的部分就是所取相，人们眼识前所显现红色柱子的行相则是能取相。也就是说，能取相是从执著的有境来讲，所取相则是从所执著的对境来讲的。

对于能取相和所取相有三种不同的观点。首先是能所等量，比如花色的布匹上有白、红、蓝等八种颜色，那么，在能取心识上同样会显现八种不同的颜色，能取和所取的数目相等，这就是能所等量，也叫做相识等量。这是一种观点。

还有一种观点是异相唯识，比如花布上有八种颜色，也即所取上有八种颜色，但能取上唯一是一个识的本体。"异"就是指外境很多，"唯识"则是指唯一识的本体，这叫做异相唯识。此处的"唯识"并不是指唯识宗，而是从能取的角度来说只有一个识的本体，"异相"则是从所取的角度说可以呈现很多行相。

最后一种观点称为相识各一，比如花布上

虽然有八种颜色，但他们认为所取相只有一个，能取相也只有一个，二者是等同的。虽然这一观点与能所等量的观点同样承许能取与所取数量相等，但能所等量这一宗派认为所取有八种颜色，能取也同样有八种颜色；相识各一这一宗派并非如此承认，他们认为所取与能取各有一个，如同将鸡蛋从中间划开一样，一边是所取，一边是能取。

有关这方面的问题，麦彭仁波切在《释量论大疏》中通过各种各样的教理进行论证，格鲁派的克珠杰在《释量论大疏·理证海》中建立了自己的宗派，也宣说了很多相关的道理。格鲁派和前译派有一些不同的观点，但以理证观察时，自宗麦彭仁波切的观点在抉择名言时非常合理。

有人提出这样一个问题：对于上述能所等量、异相唯识和相识各一这三种观点，本论的作者静命论师的观点究竟如何呢？

有关这一点，宗喀巴大师和甲曹杰在《中观庄严论笔录》中都没有提及，但克珠杰在《因明七论总说》以及《释量论大疏·理证海》当中讲得比较清楚：不论讲因明还是讲中观，都应该站在异相一识这一观点来宣讲。

对于因明的究竟观点，慧源大师、洛丹西绕、鄂译师等都承许因明的最究竟观点是中观宗；克珠杰则认为，因明的究竟观点应该是唯识宗。麦彭仁波切在《释量论大疏》中说：学习因明非常重要，如果不学习因明，对于本师释迦牟尼佛的教法很难生起不可动摇的定解，也不能摧毁除自宗以外的各种邪魔外道，而因明的究竟观点应该是真相唯识宗。萨迦派的个别高僧大德则认为，因明的最究竟观点应该是假相唯识。藏传佛教中也有各种不同的观点。

按照真相唯识宗来讲，格鲁派的这种观点既有合理的地方也有不合理的地方，麦彭仁波切在《释量论大疏》中对此作了详细阐述。对于上述三种观点，本论承许在名言中相识等量的观点非常合理，虽然后文也对相识等量作了遮破，但所遮破的并不是自宗所承许的相识等量。这个问题非常重要，大家在分析过程中应该注意。

麦彭仁波切在这里首先按照格鲁派的观点来讲，认为外境有形形色色、各种各样的行相，能取的唯一是心识。在宣讲唯识宗的观点时，这种观点还是比较合理的，因为从自证角度来讲，的确是唯一的自明自知的识，从心相续的



角度也是自明自知的心。然而此处并不是在宣讲总的唯识宗观点，而是对于上述三种观点中的所取和能取进行分析和探讨。因此，格鲁派个别论师所说的异相一识，在此处抉择名言时虽然具有合理的一分，但从具有多少个外境和多少个有境的角度来讲极不合理。

因而麦彭仁波切说：此处的观点，以名言量成、无有妨害的绝对是相识等量，我本人也唯一依照这种观点来讲解，这也是《中观庄严论》的意趣所在。《自释》和《难释》对这个问题都没有讲述，可以说麦彭仁波切的这部《文殊上师欢喜之教言》是最广的。

在下文遮破唯识宗所承认的“能所等量”的过程中，因明前派有一部分论师认为：取蓝色对境时，外境有八种所取，有境也有八种能取，而且这八种所取全部是同一种类别。这种观点是不合理的。麦彭仁波切在《释量论大疏》中说：八种所取不应该是同一种类别，从外境的角度来讲可以说是一种类别，但实际上，有白色、黑色、红色、黄色等不同颜色，否则，白色变成黑色、黑色变成红色，这样是绝对不合理的。对唯识宗的能所等量进行遮破的原因也在于此——承认同类是不合理的。

这个问题非常重要。像前辈个别论师所承许的那样——取蓝色等的若干同类识全部一并生起，这样一来，显然与教证相违，因为世尊在经中说“无有前后而生二心，无有是处”以及“一切有情即识之一相续”。“无有前后”即是指同时，也就是说，同时产生同类的两种心是不可能的。麦彭仁波切在《释量论大疏》中说：比如去花园时，耳边听到小鸟悦耳的鸣叫，口中含着香甜的糖果，身体接触到丝丝凉风……由于这六种识并非同类识，因此可以同时产生；而同类的两种识在一个众生的相续中同时产生，则会出现两种相续的过失。

对方为了远离这种过失而辩解说：“这一教证的密意是指异熟的阿赖耶识。”阿赖耶可以分两种：一种是习气阿赖耶，一种是异熟阿赖耶。他们认为，佛经的密意应该是指异熟阿赖耶不能同时存在很多。

对方虽然对经中的观点作出了如上解说，但这种说法并不合理。唯识自宗承许，异熟阿赖耶是眼根等以及色声香味等千差万别的行相的依处。这与你们所诠解的佛经密意明显相违了。再者，前代的法称论师曾亲口说过：“彼等中同类……”由此也可以说明佛经的密意是



指同类的两种识不可能俱生。你们所谓“同类”的这一观点与法称论师的这一教证明显相违。因此，劝你们尽早舍弃自己的观点。

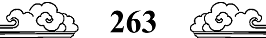
对此，麦彭仁波切说：通过理证也可以清楚地认识到，佛经中所谓二心不同时产生的意趣，实际是从违品与对治的角度来讲的。比如人我和人无我、烦恼和智慧，这样的违品不能在一个人的相续中同时产生。而“识之一相续”中的“一”是指本体上唯一，即便解释为“外境不存在而远离我、我所以及能取所取的唯一心性存在”也是非常合理的。

如果有人问：纵然这种解释无有不合理之处，但有什么必要呢？

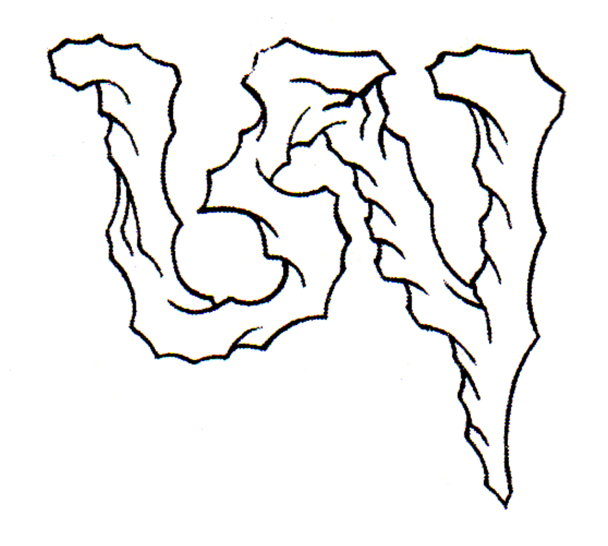
由于佛经的密意并不是指异熟阿赖耶，而是说不同类的两种心可以同时产生，同类的两种心不能同时产生。如此一来，异熟阿赖耶因为显现处所、身体、受用等各种各样的行相而成为迥然不同的过失绝不会出现，因此与你们的观点比较起来，显然更胜一筹。

上文已经说过，麦彭仁波切自宗承许相识等量的观点，既然此处遮破了相识等量，对于自宗所许的相识等量会不会有妨害呢？

本论《自释》所谓“非为而宣称”中说的

破“相识等量”的这一理证，否定了其他相识等量的观点，间接也已经说明了自宗所许相识等量的观点非常合理。



第五十五课

前面已经讲了，无论中观还是因明，名言中都应该承认自证，这样的自证，依靠静命论师的教证可以成立。所谓的自证，就是远离一切无情法，它自己的本体是明清的、自明自知的识。在宣讲自证的过程中，我们分析了三种观点——相识等量、异相一识、相识各一，在抉择名言时，到底是承认相识等量还是承认相识各一？对于这一点，应该通过自己的智慧对所谓的能取究竟怎样取境的道理进行分析。

当然，《大圆满心性休息大车疏》当中将所取能取分别安立为一刹那和二刹那[32]，此处则是按照因明和中观的说法来讲的，与《大圆满心性休息大车疏》所说的有一定差别。此处所谓的所取和能取是指什么呢？缘取外境时，外境上各种各样的相即是所取相，根识上显现的各种各样的行相则是能取相。

实际真正去观察时，能取相和所取相没有差别，除能取相以外找不到单独的一个所取相，

[32] 《大圆满心性休息大车疏》：所取是指依靠所取境，第一刹那生起的寻思，即执著所取境的心王。能取是指此后产生的一切伺察意心所。



除所取相以外的能取相也是找不到的。但在分析名言时，从外境的角度安立所取相，从有境的角度可以安立能取相。这时，所取相上的所有特点是否在能取相上全部显现？比如执著花色的布，所取相上有白、红、蓝等很多颜色，那能取相上有没有这么多的颜色呢？如果说没有，仅仅是一个识的本体，按照麦彭仁波切的观点，这种说法是不合理的。当然，从最究竟的角度来讲，一切万法唯心造，所有外境的相全部在一个心的本体上，这一点中观派也是承认的。但是依靠唯识宗的观点观察名言时必须以量成立，麦彭仁波切在《释量论大疏》中再三强调：在这种情况下，相识等量的宗派非常合理。

对于此处所讲的内容进行详细抉择的论典，除自宗全知麦彭仁波切以外，其他论典中几乎没有宣说过。那么自宗为什么承许相识等量呢？这并不是麦彭仁波切或者个别论典中说说而已，我们在执著外境时，真正通过智慧观察就会发现：只有如此承认才能真正安立名言，否则，即使名言中也会有很多现象无法解释。

因承许“相识各一”而出现的种种过失，不要说胜义中即使名言中也难以避免。在胜义



中以离一多因进行观察，所谓的相识各一当然是不可能成立的，但即使在名言中，这一观点的诸多过失也在所难免，比如花色布匹上有白、红、蓝等八种颜色，只要具眼目者都可以看到这八种颜色，可是你却偏偏要说只有一个外境，这显然不合理。

在没有详细分析时，虽然可以笼统地说外境只有一个，但详细观察便会了知：外境并不是只有一个，它上面有白、红等八种不同的颜色。既然如此，能取相也必定不是一个，因为执著白色的眼识与执著红色的眼识肯定不是一个。如果你说是一个，那一定是眼根出了问题。比如镜子当中显现花色布匹，镜子中的白色不会显为红色、红色不会显为蓝色，否则与现量相违。

因此，真正详细观察时，所谓的相识各一不仅胜义中有害，甚至名言中也不合理。

“异相一识”的观点也同样不合理。诸多高僧大德在遮破“异相一识”这一观点时，经常以“这种观点难道是空衣派吗”的讽刺口吻进行反驳。所谓的空衣派也就是指裸体外道，由于没有其他衣服，只将虚空作为衣服，因此称作空衣派。

异相一识的观点也不合理，为什么呢？外境存在的各种相全部是心识一个本体的话，那就与裸体外道无有二致了。其原因会在下文进行阐述，此处不作广说。

在上述三种观点中，“相识等量”这一观点虽然在胜义中不能成立，但在名言中非常合理；而其他两种观点，不仅胜义中即使名言中也具有诸多过失。

诸多高僧大德和论师们对于上述三种宗派无法分清的原因是什么呢？正是由于混淆了分别和无分别的概念，才导致众人无法清晰辨别上述观点，而能够真正宣说其中正理的人更是凤毛麟角。

那什么是分别和无分别呢？《俱舍论》当中已经介绍过这个问题，比如心中产生“这是瓶子、这是柱子”等执著，这就是分别；而在五根识面前显现的法，如眼根现量见到柱子，虽然见到但未产生任何分别念，这叫做无分别。也就是说，耳朵首先听到声音，这时声音虽然已经听到了，但是没有产生任何分别念，就好像瓶子在镜中显现一样，虽然显现，但镜子根本不会产生分别。随后，依靠这种声音，心中生起“悦耳”、“吵杂”等种种分别念。所以，

现量是无分别的，比量则是依靠分别念来安立的。

下面麦彭仁波切对于无分别面前如何安立、分别面前如何安立的问题进行详细分析。一般来说，如果对如何取舍事物等问题丝毫不在乎的话，这些问题也就无关紧要。那我们在这里百般抉择的原因是什么呢？无非是要破除众生无始以来的实有执著。如果通达名言中如何现见外境或者如何取外境的道理，也就真正明白了实有的心识根本不存在。因此，具有智慧的人一定要细致分析此处宣讲的道理。

实际上，无分别识前不同对境的行相不会现为一体，一体也不可能现为异体。无分别与遣余并不相同，《量理宝藏论》也说：本来不是一体的法可以将它执著为一体、本来是一体的法可以分开执著为很多等等。在遣余当中，可以在柱子上分无常、所作、有为法、有实法等很多类别，然后有为法和无常也可以在同一个柱子上安立。但是，在无分别面前，一就是一，多就是多，根本不可能出现混淆，比如花色的布在无分别根识前显现时，白色不会显现为红色，红色也不会显现为蓝色。否则，外境上有八种颜色，有境面前只显现一个；或者外

境只有一个，有境却显现很多，这说明境和有境已经完全错乱了。

在分别念面前，外境虽然没有很多，但依靠分别念可以执著为很多，通过语言宣说的时候也可以说成很多。而无分别所领受的是外境原原本本的行相，这就是无分别的功能和特色。

从无分别的角度，见到瓶子的自相时，必须以时间、地点、行相毫不混淆的方式来取自相。也就是说，眼睛现量见到瓶子时，只是见到现在的瓶子，不可能见到过去和未来的瓶子；而且，只是看见面前存在的瓶子，其他地方或者背后的瓶子根本见不到；瓶子的瓶口、瓶腹、瓶底等众多不同的特点，在眼根面前可以如理如实地显现，而不是将瓶口、瓶腹全部混为一体。外境如此显现的时候，识也会如是跟随，见瓶口的眼识不会见瓶底，见瓶底的眼识不可能见到瓶腹，在眼识上完全是毫不混杂、清清楚楚的显现。

对于上述道理，通过各种方式观察也会发现：的确应该如此抉择，否则名言中的很多问题也没有办法解释。因此我们必须明白，见到瓶口的眼识并不是见瓶底的眼识，而所见的瓶口还可以分东南西北上下等很多不同部分，外

境有多少，有境就应该有多少。

总的来讲，我们可以说见瓶子的眼识只有一个，然而，见瓶口的识肯定不是见瓶底的识；瓶口也可以分东南西北等很多，见东边瓶口的识不可能是见西边瓶口的识；然后西边的瓶口也可以有很多部分，这样一来，外境可以说是无以计数，能见的有境也是无量无边的。

如果像异相一识所承许的那样则不合理——外境各种各样，心识只有一个，这样一来，在名言中也就根本分不清楚。比如瓶子可以分瓶口、瓶腹、瓶底等众多部分，可是有境上只有一个瓶子，如果对有境所显现的瓶子进行观察：它是否具足瓶口的部分？是否具足瓶底的部分？即使在有境上也不得不承认，应该存在瓶口、瓶底等众多部分，又怎么能说心识只有一个呢？根本不是一个。

对于这一观点，麦彭仁波切在《释量论大疏》中宣讲得不是特别广，他说：名言中应该承认相识等量，有关这方面的详细道理，可以从我造的《中观庄严论释》当中了知。

当然，将这一切综合起来，取瓶子的识就只有一类而别无其他。不论是见瓶口的识还是见瓶腹的识，全部概括起来说，可以称之为见

瓶子的有境。就像世间人见到瓶子时，根本不会说"我见到了瓶口"、"我见到了瓶尾"，他们对于瓶口上方的微尘和瓶口下方的微尘根本不会观察，也没有必要观察，只要笼统说明就可以了。但是正在安立宗派的此时，对于这些道理必须观察。作为学习中观和因明的人来说，必须通达真正的名言实相，自相续中一定要生起一种定解。这样一来，任何智者来到你面前，都不会改变你对名言的判断方式，这个问题非常重要。

分别而言，取瓶口的眼识只是随着取瓶口的外境，而根本不会取瓶底。同样，瓶口也有上面的微尘、下面的微尘，下面的微尘也有东南西北等很多不同的部分，那么，见瓶口的识、见瓶底的识和见瓶腹的识是不是同类呢？不能说为同类，否则见瓶口的识也应该见瓶底、瓶腹，见瓶腹和瓶底的识也全部变成见瓶口的识了。瓶口的上下各个不同类的部分只是充当瓶口之一识的设施处，就像五蕴作为"我"的设施处一样。因此，总的来说只有一个类别——见瓶子的识，但在详细分析时，可以有很多不同类别的眼识出现。

如果普遍推及，同类的两个识始终不会同

时生起，这一点相当重要。很多人对分别和无分别根本分析不清楚，所以在解释佛经教证的时候也是非常害怕。但是麦彭仁波切说：一个众生的相续中，可以同时存在很多不同类的无分别识，而同一类的无分别识只能有一种；分别念也只能有一个，同一相续中不可能同时出现两种分别念。如此承许不会出现任何过失。

假设在缘对境同一个瓶子时，取瓶子的同类无分别识或者有分别识同时出现两个，那么有境也就成了两个，这样必定会导致相续也变成异体。

在分析因明和中观的时候一定要清楚，一个众生只有一个相续。所谓的一个相续，是指在同一个时间当中只能产生一个分别念。当然，不同时间产生很多分别念也是可以的，比如刚刚生起了信心，之后产生了嗔恨心，过一会儿又生起了傲慢心……不同的时间当中，分别念也可以产生很多。但是在同一个时间当中，信心、嗔恨心、傲慢心等很多不同的分别念是不可能产生的。

从无分别的角度而言，眼耳鼻舌身五种不同类别的无分别识可以同时产生。比如花色布匹当中有白、红等很多不同颜色，其中白色也

有东南西北以及中间的部分，而缘取中间白色微尘的眼识只有一个。如果说有两个取中间白色微尘的眼识，就变成有两个相续在缘取中间的白色微尘了。为什么呢？因为同时存在两个同类的无分别识就说明有两个不同的相续，比如一个镜子面前放一个瓶子，在这个镜子里只能显现一个瓶子，不会显现两个；如果有两个镜子，瓶子就会在两个镜子当中同时显现。同样，众生如果有两个相续，外境上的一切特点可以在这两个相续当中同时显现；而在一个相续中，外境所取是一个，能够显现的有境也只有一个。

这样的剖析，尤其对分别邪执非常严重的众生非常有利。通过上述分析，名言中的很多现象都可以如理如实地解释，自己的内心也会生起一种诚挚的定解。对于这样的道理，大家不要只是在口头上辩论，应该真正对麦彭仁波切的智慧深信不疑。

假如说取瓶口的识是取瓶子的识，取瓶腹的识也是取瓶子的识，那么，取瓶口的眼识岂不是变成取瓶腹的眼识了吗？可是见瓶口的眼识中明明没有显现瓶腹，怎么能说取瓶口的眼识就是取瓶腹的眼识呢？就像镜子的比喻一

样，镜子里显现的瓶口是不是瓶腹呢？肯定不是。如果你说是，毫无疑问，你的眼睛需要去看眼科医生了……

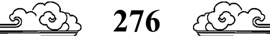
实际上，认知瓶口与了知瓶腹等所见的行境，圆满综合为一而安立为取瓶之识，不至于变成不同的他体。就像轮胎、中轴、轮辐等组合在一起立名为车时，所有的零件并不是一体，但整体的车绝不会因此而变成两个。名言中未经观察时，月称论师或者静命论师可以承认这里有一辆车，也可以说“我看见了一辆车”，这样无有任何妨害。那么，车是怎样组成的呢？可以说车是由方向盘、车轮等很多零件组成的，那车轮是不是一辆车呢？即使世间人也不会承认车轮就是“一辆车”，否则会有很大的过失。

我们在执著瓶子的时候，必定已经遣除了非瓶以外的所有行相，这时，不可能执著除瓶子以外的柱子等法。取花色对境的时候也是如此，眼识在见到花色当中的蓝色对境时，蓝色也可以分东南西北等很多部分，如果取中间部分，这一识就不可能再见其他的对境。不论识还是外境都可以如此分析，这样一来，将识安立为一相续与一本体的方式也会轻而易举通达。

相反，外境如果不能再分，就变成了一个成实的外境，如此则有境也就只一个并且成为实有一体，可是根本不能如此安立。即使世间的工人、农民也会说：瓶子可以分瓶口、瓶底、瓶腹……。这些特点是如何了知的呢？用眼识来了知。既然依靠眼识来了知，外境——瓶子上有瓶口、瓶腹等很多差别，眼识上是否存在这些差别呢？如果说存在这些差别，也就不能说外境和有境是成实的。所以这里所抉择的相识等量派是最合理的一种观点。而唯一成实的外境和唯一成实的有境正是此处所遮破的对境，你们千万不要承认，否则，诸多过失必定会落在你的身上……

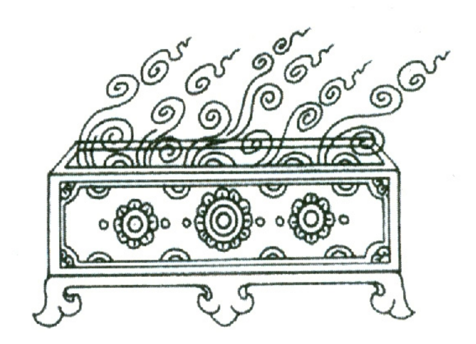
再者，如果说取瓶腹的识与取瓶口的识是同类，那么，取瓶子的有境与取水的有境也应该变成一个。因为瓶口与瓶腹是分开的对境，而瓶子与水同样是分开的对境，这样的话，取任何对境的识都应该成为一个。

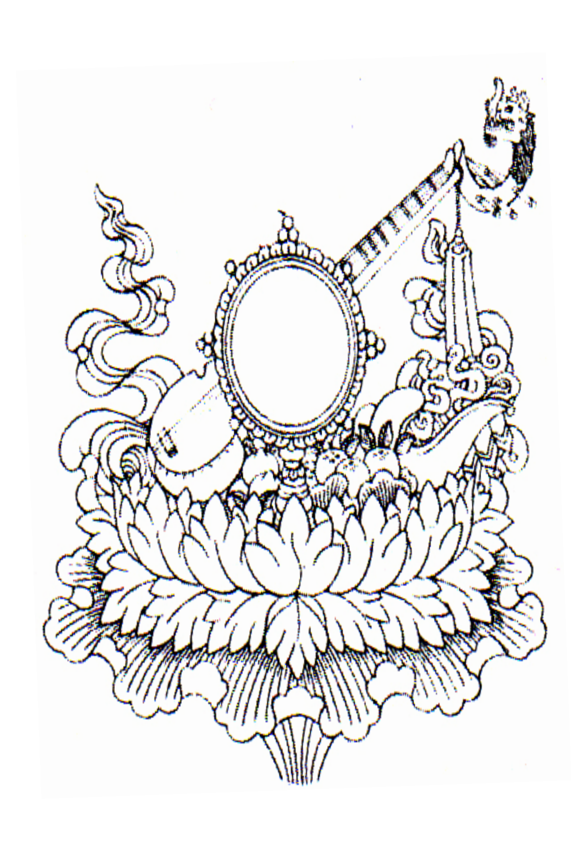
瓶腹和瓶口本来具有两种不同的特点，但如异相一识所承许的那样，能取相只有一个的缘故，取瓶子和取水的有境应该变成一体。这样一来，缘取水的时候应该取瓶子，取瓶子的时候也应该取水……如此类推，人被看成牦牛、






耳识变成眼识、鼻识变成眼识，因为外境虽然有很多不同的差别，但有境全部是一个识的本体。这样肯定是不合理的，如果是这样，不同类的识在一个人的相续中也无有立足之地了。但这是绝对不可能的，在众生的五根识前会各自显现不同的对境，这一点无论如何都要承认。这一点如果承认，眼识面前各种各样的对境为什么不承认？应该承认。否则，法称论师在《因明七论》中一直分析同类识和异类识也成了多此一举，因此你们千万不要这样承认。





第五十六课

希望大家在听课的时候，对于正在讲哪一个科判一定要清楚。在认识自证之本体这一科判当中，麦彭仁波切运用比较广的理论，宣说了三种不同的观点——相识等量、异相一识、相识各一。这里有很多道友可能会误解，认为只有异相一识是唯识宗的观点，实际以上都是唯识宗的观点，经部宗同样也可以分为上述三种观点。

总的来讲，麦彭仁波切通过理证的智慧抉择名言时说，相识等量的宗派非常合理。在这个过程中，也讲到了因明前派以及格鲁派个别高僧大德的观点，当然格鲁派大德承许异相一识是有其密意的，但有些后学者没有通达其密意而作了直接承许，这样就非常不合理。

如果承许相识各一，眼睛见到花色的布时就不应该承认是花色的布，因为你并没有见到具有各种颜色的外境，这种说法显然不合理。如果承许异相一识，花色的对境在外境上确实存在，但在能取上不显现，也就是能取上只有一个而外境却有千差万别的行相，这一点肯定



不合理，因为外境所取是通过能取来判断的。

所以，只有在“相识等量”这一宗派的基础上，蝴蝶身体上的斑斓色彩才可以被眼识所见。而依靠异相一识的承许，对境的颜色虽然五彩缤纷，能取却只有一种颜色，这显然不合理。或者，对境明明具有花花绿绿的很多颜色，却固执己见地说：“对境只有一个，有境也只有一个。”这样的能所各一也不合理。正如前面所讲，对境并不是如无分微尘一样不可分割，既然对境并非唯一的整体，能取为什么不能分？应该是可以分的。因此后两种观点显然不合理。

为什么不合理呢？首先讲相识各一这一观点。他们说外境的白色、红色等斑斓色彩都是存在的，虽然以次第性的方式见到，但速度太快的缘故，根本不能发觉。这种说法并不合理，比如“拉达”是藤条的名称，而“达拉”是达拉树的名称，如果快速重复“达拉”和“拉达”，也就根本分不清到底说“达拉”还是说“拉达”。同样，白、红等众多颜色在眼识前瞬间闪过，因此成为同时见对境上的白色、红色等，这样一来，红色变成蓝色……有境已经全部错乱了。

如果是异相一识，对境上存在白色、红色、

蓝色等各种行相，但各种行相的能取并不存在，这样就成了识和行相二者毫无瓜葛。因为识上只有一种行相，所取相则是各种各样的，即使名言中也不合理。而且，显现的对境“蓝色”也具有中、边等分类，取蓝色部分的有境能取也应该存在如此多的不同分类，假设你说不存在这些分类，所谓的“唯识”已经成了无分之识。那么，在这一识上无有任何分类，所取却有各种各样的不同分类，此无分之识又怎么能作为正量呢？肯定不是正量。比如一块花色的布虽然有种种不同颜色，但在镜子里显现时只显现了一种颜色，毫无疑问，这块镜子已经坏了……

而承许“相识等量”的这一观点，在名言中堪称为取所量的正量。承认瓶子为多种微尘组合的自性从而否认“无分”瓶子的人，正是因为在识面前显现为“有分”才作如是承许的。比如照镜子时，面容上的任何部位都可以现见，镜子就是一种正量。同样，外境有多少种颜色，只有依靠眼识来了知，这一点如果不承认，有部宗所承认的微尘组成的瓶子也应该不合理了。

在此“相识等量”的观点中也是同样，所

取能取同类的两个识不会在同一时间生起，因为这两者只是在假立名言中分的，实际上无有异体。这一点一定要清楚，所取分是指外境具有各种显色和形色，能取分则是指眼识。当然，这是以色法为标准来讲的，实际上，包括意识在内的六识都可以有能取和所取的部分。

我们也不要认为：既然每个识都可以分能取和所取，那是不是同时产生了同类的两种识，这样不会有两个相续的过失吗？

从外境和有境的角度来衡量虽然是一个识的本体，但从反体上可以分为多种。比如眼耳鼻舌等五根识虽然在同一时间中产生，其实只有一个识的本体，但从反体或者从取外境的作用上可以产生不同的五种识。如同见到白色的布时，虽然只有一个见白布的识，但是其中又可以分为见白布东方微尘的眼识和见白布西方微尘的眼识，这些识虽然不同，但也不会出现多个相续的过失。

在这个问题上一定要分析清楚，不然，有时说有两种识就会导致众生变成两个相续；有时又说眼识的本体不是耳识、耳识的本体不是鼻识……。真正来讲，这些不同类别的识并非本体不同，从识的本体上来讲是一体的，但识



的内部存在很多不同的分类。比如总的可以说只有一个见蝴蝶的识，但这其中也可以分取白色的眼识和取蓝色的眼识，这两个识不能称为一体。

因此，眼识、鼻识是不是两种识呢？从识的角度可以说都是识的本体。那此二者是一体还是他体？如果说是他体，众生应该有两种相续了；如果是一体，眼识变成了鼻识、鼻识变成了眼识……。实际上，虽然都是识的本体，但是五根识当中的每一个都可以有很多的不同类别，总的来讲都属于阿赖耶识或者意识的范畴。同样，所谓的能取与所取也只是在名言中假立为两种，实际上是一体的。

在整个藏传佛教当中，萨迦派在安立名言时以假相唯识为主，格鲁派虽然以真相唯识为主安立名言，但是并不承认相识等量这一观点。麦彭仁波切说，此处宣讲的道理，任何大德都没有如此分析过，但即使是我孤身一人也可无所畏惧地说："在名言中绝对要承认这一道理。"具德法称论师虽然没有明显宣说这方面的道理，但是他的究竟密意也是如此承许的。

一般来说，汉传佛教对闻思向来不太重视，很多人对转神山或者讲神通、气脉明点有很大

的欢喜心。但是藏传佛教和印度佛教当中，有关中观和因明的论典是极其兴盛的，即使如此，像麦彭仁波切此处所抉择的观点那样，如此众多的论典当中是否作过宣说呢？这一点，只要诸位智者拜读一下印藏诸位高僧大德的所有论典就会一目了然。

大家对这一问题一定要重视。不论学因明、俱舍或者大圆满，都应该有一种重视的态度，这一点非常关键。学习任何一个学问都需要有一种兴趣，因此希望你们还是应该下一定的功夫，否则，如此甚深的智慧不可能轻而易举融入你的心间，包括法王如意宝在内的高僧大德们都是这样一步一步走过来的。

自宗全知麦彭仁波切的智慧的确非常殊胜，以前法王如意宝也经常说：我的传承弟子相续中的一分智慧以上，也完全来源于麦彭仁波切的加持。所以，对于所学习的论典，金刚道友之间一方面应该互相探讨，另一方面一定要诚心祈祷自宗不共的传承持明上师，这样一来，其中很多甚深的内容也会轻而易举通达的。

关于这一问题，虽然有许许多多需要阐述的，但暂且简略说明到此。下面宣讲真实颂词的意义。

有部宗的观点存在很多不合理之处，比如直接见外境、不承认自证现量、时间成实、得绳实有、虚空实有等等。他们认为：自证是不合理的，因为所取是识，能取也是识，此二者是一本体的，如此一来就成了自己对自己起作用。佛经中说自己对自己起作用是不合理的，很显然，自证不可能合理。

尽管从形形色色之现境、能取之有境各自存在这一角度安立了所取与能取，但实际上，任何识只有遣除了车、墙等无有明觉的无情法自性，具有明觉法相的识方能得以产生。因此，凡是非无情法的自性就称为自身识或者自明自证。

自证应该是这样的，它并不是能取和所取分开的。其他论典中一直对自证到底是自己了知自己还是他识来了知等问题进行分析，有人认为这已经成了胜义谛的分析。实际上，麦彭仁波切在其他论典中说过：这种观察不会成为胜义的观察，真正的胜义观察是通过自生、他生等推理，说明所谓的成实在以理观察时根本不能成立。否则，“这个讲考是我考的还是你考的”、“这个包是你的还是我的”也不能观察了，因为一观察，这个包就不见了……

午二、说明彼为自证之合理性：

一无分自性，三性非理故，
彼之自证知，非为所能事，
故此为识性，自证方合理，

此处说，自证是一体的，根本无有其他的自性，不存在所知、能知和知者，它就是自明自证的。由于根本不是能取所取的这种了知，所以，这种识的本性称为自证非常合理。

所谓的“自证”必须排除其他有实法，而且是除自身以外再无有其他分的自性。对于它来说，所证的对境、由彼所生的证知者与所生之果——自证的本体皆不合理。因此，所说的识之本身证知自己，并非是像斧头砍木柴一样，真正产生由识所证知的对境以及能证知那一对境的事物。

直接来讲，不能说自证存在境、有境或者能生、所生，否则，自证到底是产生已经产生的还是产生从未产生的？如果说产生从未生的则不合理，自证还不存在的缘故，根本不能产生。如果说产生已生就更不合理了，因为能力已经具足，根本没有必要再次产生，而且，如同宝剑不能割自己一样，自己对自己起作用也



完全不合理。

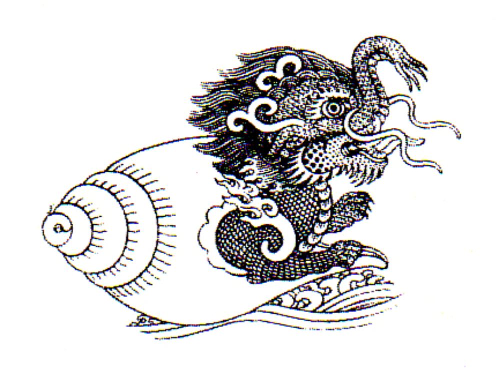
由于瓶子等对境是无情法，因而它们不可能有明觉，我们想要了知瓶子就必须依靠心识。而所谓的自证识无须像瓶子那样依靠其他法来了知，它不需要分真正的能取和所取，完全是自明自证的。因此，麦彭仁波切说：所谓的自证并不存在真正的能取、所取，只是成立心识的自明自知，这一点在名言当中必须成立。有关这一问题，无须多加观察，只要稍作分析就可以完全通达。

因此，只要相续中有自证产生，明觉的心就已经出现了，虽然不需要其他法来了知，但也不会出现不成为自证的过失，比如“船夫自己将自己渡过了江河”以及“灯自身照明自体”一样。

有人如果问：船夫是自己渡过了江还是他人渡的，这样观察会不会成为胜义的观察呢？不会成为胜义的观察。我们问船里坐着的船客：“你们是自己渡的还是别人渡的？”他们都会说：“是船夫把我们渡过去的。”船夫则会说：“我自己渡自己……”另一方面，我们不会说灯自己照亮了自己，因为灯的本体根本不会有黑暗的遮障，灯本身是自明的。那么，自己作

为所亮，自己又作为能亮，这样的能知和所知在一个灯的本体上可不可以分开？根本不用分开。所以，自己的心了知自心，这就是自明自证，没有必要分开能知和所知。

自证的真正定义就是如此。在自己的相续中产生一种明觉的体会，不论眼识、耳识、鼻识，从内证的角度都存在一种明觉的领受，这就是所谓的自证。对此，无须区分“能证是什么、所证是什么”，否则，对于灯也应该分“能明是什么、所明是什么”，可是这一点恐怕谁也无法做到。所以说，在名言未经观察的情况下，应该承认一种明清之识——自证。如果这一点不承认，无论中观应成派还是中观自续派，在名言中都是很难立足的。



第五十七课

前面自证的本体已经讲完了，现在讲第二个问题——自证的合理性。因明中讲到四种现量，其中有一种叫做自证现量。按照有部宗的观点，他们不承认四种现量而是承认三种现量，这样一来，很多名言的安立也会非常困难。因此，应该承许自证，但所谓的自证也并不是存在一种真正实有的外境、自证者和证知的行为，下面继续宣讲有关这方面的内容。

由于自证是自明自知的心、是远离了无情法的自性，因此无论分别还是无分别，从内观这一侧面，只要是一种识就决定是自证。比如执著火焰的心识虽然不是自证，但是正在执著的时候，自己清晰了知自己正在执著这一外境，自己的心具有一种明清的部分，从这一角度可以称为自证。因此凡是众生的识都可以包括在自证当中。

然而，从本体上虽然无有可以分类的情况，但从反体来讲，所谓的识针对外境安立为所取，针对有境安立为能取，这时能否将所有的识称为自证呢？不可以。属于内观部分的识可以称

为自证识，而执著外境声音以及色法等的眼耳鼻舌身五根识，从外境角度来讲不能称为自证识。

麦彭仁波切在与扎嘎仁波切的辩论书中，关于这方面的问题作了非常详细的分析：从外观的角度不可以称为自证识，因为是从对境角度安立的；从内观来讲，眼耳鼻舌身五根识以及所有的分别念都可以叫做自证。对于自证应该这样进行分析。

如果领会了建立所谓自证之名言的道理，那么世俗中自证合情合理，任何妨害也不会落到头上。

所谓的自证不仅讲因明的时候很重要，在讲中观时也十分重要。我们如果对自证的各种分类、作用以及与境证不同的种种特点了如指掌，分析问题的时候也就会非常轻松。尤其对外境和有境进行分析时，必须首先通达自证的概念，在名言中必须承认自证，否则，名言中的很多问题都会面临无法解决的困境。

格鲁派宗喀巴大师不承认自证，在《善解密意疏》中将此问题列为中观应成派的八大难题之一。这种说法是有密意的，他是从自证成实的角度进行遮破的。萨迦派以全知果仁巴为



主的很多论师在有关中观的讲义中也已经清楚讲到了这种观点。实际上，我们并不是指责萨迦派和格鲁派的个别论师，但在名言中，按照月称论师或静命论师的观点进行抉择时，所谓的自证必须承认，如果不承认会出现诸多过失。

假如像唯识宗所承许的那样，自证成实存在的话，诸多过失决定不可避免，如《宝积经》、《楞伽经》中所说“识若自明则眼当自见”、“轻健者应骑在自己的肩上”，诸如此类的过失毫无疑问会落在自己的头上。然而，名言如幻如梦的自证可以承认，如此承认时，不会有任何理证妨害。

为什么承许自证成实就会出现上述过失呢？前文已经分析过，只要是成实，其本身就不可能作为对境。假如像唯识宗所许——自证依他起成实，自己就不可能了知自己，否则宝剑应该砍割自己，灯可以照亮自己，黑暗也需要遮障自己。那么，从名言来讲，灯可不可以自己照亮自己呢？应该说可以。因此麦彭仁波切也说，通过比喻可以充分了解，需要遮破的是实有的自证，而不是如幻如梦、无有自性的自证。实有的自证绝对不能承认，否则，黑暗可以自己遮蔽自己、轻健者可以骑在自己肩上

等过失决定无法避免。

虽然由感受对境的现相而假立为“所取”与“能取”，但实际上，从二者非为异体角度安立名言无有任何过失。中观应成派所许如幻如梦、唯识宗所承认的万法唯心，以及经部宗说执著的对境并非真实外境，这些都是合理的一种名言安立方法。除此之外，世间人所承认的“外境在那边、心识在这边”，心与境二者完全分开的一种关系将会导致永远见不到外境。所以，前面直接遮破了有部宗的观点，间接则说明唯识宗的观点非常合理。在名言中见柱子，依靠唯识宗的观点可以成立。如果不承认唯识观点——柱子是无情法、眼识是有情法，一者明清一者非明清，如此则以眼识见柱子也就很难成立。

从能取所取的角度来讲，可以说外境与心是分开的，可实际上，外境和心识全部是心的一种幻化，并非异体。比如做梦时见到山河大地、大象、骏马等似乎于外界真实存在，但真正对其进行分析，大象和执著大象的心识唯一是心的一种明分而已，除此之外，根本不存在一种真实的外境。

对于这个问题如果深入地讲解，最后大圆



满的境界当中，一切都是自明自现的，所谓的清净刹土，也全部是自现圆满受用身的一种妙力。但在没有真实证悟之前，首先需要承认外境存在，就像梦中的外境存在一样，而且梦中也可以接触柱子等，或者见到已经去世的亲人，其实这些都是心的一种幻变。正因为能取与所取全部是识的本体，并且可以明显感受觉知，因此说所谓自证的名言的确合情合理。

从自证的本体上虽然不能分为能取和所取，但从反体的角度，我们说自证者是自己明清的心、所证知的也是明清的心。比如瓶子的所作和瓶子的无常二者从本体上不能分开，但在分别念或名言中，此二者有一种假立的关系，无常有无常成立的理由，所作有所作成立的理由。同样，从不同的反体，自证既可以安立为所知，也可以安立为能知，但是真正实体分开的能知和所知根本不可能存在。

总而言之，所谓的自证就是如此，眼耳鼻舌身哪一种所知行相都可以产生明觉感受的本体，因此，在名言中感受一切对境也可以说是天经地义的事情。

上师如意宝曾经说过：如果对唯识宗的观点特别精通，大圆满的本来清净也就很容易领

会。因明当中专门讲到明现因——“一切万法都是不存在的，明现之故”，既然是明现的，就全部是心的一种幻化，脱离心的幻化，所谓的无情法根本无法现见。所以按照唯识宗的观点，山河大地等一切法，凡是在心前显现的可以说为存在，在心前不显现的则不存在。

唯识这一宗派还是非常深奥的，需要通过丰富的理证来讲解。不然，凡夫众生的习气根深蒂固，一直认为外境在心识以外存在，比如我虽然在经堂听课，没有想自己的房子，可是房子肯定在经堂外面存在，而我的心识在经堂里面思维法义……这就是我们的习气染污所造成的。就像做梦时执著自己的房子，并且认为房子真实存在，可是对梦境进行分析就会发现：房子根本没有存在过。然而梦中确确实实有一间房子存在，这就是迷乱习气导致的。

麦彭仁波切在《解义慧剑》以及《释量论大疏》中都说：所有的比量最终可以包括在现量当中，所有的现量最终可以归属在明觉的自证当中。

很多人在学习经论的时候可能认为：自证也好，境证也好，对我来说没有什么关系，还不如观修一下生起次第、宝瓶气……。实际上，



没有通达自证，现量和比量也就无法安立，如此一来，所谓的名言也就根本无法建立。比如说“山那边有火，有烟之故”，这是一种比量论式——由果推知因，也就是说，现量见到了烟，烟是火的一种果，由此果可以推知有火。所以，如果承认观现世量的安立，那么自证就是必不可少的。

所谓的量可以分为名言量和胜义量，胜义量包括相似胜义量和究竟胜义量两种，而名言量则有净见量和观现世量。其中，观现世量是指凡夫眼耳鼻舌身等根识所得出的正量；圣者菩萨通过无分别瑜伽现量的智慧抉择的即为净见量。

究竟在哪些情况下可以承认自证？哪些情况下不能承认自证呢？如唯识宗所承认的实有自证，即使在名言中也不能承认，而中观应成派所承认的自证，在名言中则是不可缺少的。有关这一点，在法称论师《释量论》为主的论典中讲得非常清楚。

当然，藏传佛教的个别教派认为法称论师所承许的自证不应该承认。但是，中观应成派也好，中观自续派也好，你们承不承认比量？如果承认比量，比量的根源是什么呢？现量。

现量的根源是什么呢？就是自证。自证如果都不承认，中观应成派说“山那边有火，有烟之故”的推理也不应该承认，这样一来，安立名言也成了一件非常困难的事情。因此说，按照麦彭仁波切的自宗，名言中承认自证无有任何妨害。

巳二、说明境证非理：

此处的境证主要是指有部宗所承认的观点，他们认为：眼睛见色法时，色法原原本本存在，它与眼睛互相起作用而执著外境。如果像唯识所许如梦如幻的境证，或者像经部宗所说的识和识的行相那样，所谓的境证也可以承认，但是有部宗所承认的色声香味触五种无情法外境，依靠识来证知是根本不合理的，应该对其进行遮破。

境自性他法，彼将如何知？
彼性他无有，何故知己彼？
能知所知事，许为异体故。

境的自性是除了识以外的一种他法，既然如此，“彼”心识又该如何证知？如同瓶子不会了知柱子一样，此二者是完全分开互异的本体，在识的本性中不存在无情法，识为什么能



够像了知自己一样了知这样的无情法呢？根本不可能了知。因为你宗承许能知、所知异体的缘故，对此实有的外境，依靠异体的心识根本不可能了知。

自证是一种明觉的法，了知自己是可以的，但柱子、瓶子等是非明觉的一种他法，明觉与非明觉之间，就像光明和黑暗一样不可能存在任何关系，又如何依靠一者了知另一者呢？识与柱子之间不是同体相属，否则，识变成了柱子、柱子变成了识，这是不可能的。也不是彼彼所生的关系，识当中不可能产生柱子——眼睛里不要说长出一个柱子，即使一个小小的微尘也是不能堪忍的；柱子里面也不会产生识。除此之外，只要承认无情法在外境上真实存在、有情的心识是光明的本体，此二者由于是明与不明的缘故，根本不可能存在任何关系。

具有明觉的识与无情法的柱子、瓶子之间如果一点关系都没有，又凭什么说可以像了知自己一样直接领受与自己毫无关系的外境呢？

所谓的境证派，原本可以包括有部宗和经部宗，但经部宗并不承许直接领受无情法，而是执著一种行相，这样的行相与识其实无有差别。而有部宗完全承许外境实有，并且与识异

体存在。因此，此处的境证派主要是指有部宗。

识的特点就是认定对境，同时可以亲身体验快乐、痛苦等种种感受。那么，识在领受外境的过程中，与外境又有什么关系呢？外境其实只是起到一种所缘缘的作用，并不是真正将外境取过来领受。除数论外道以外，真正的佛教徒都不会如此承认。

所以，当宗派的观点越来越高时，就像大圆满所讲的那样，一切外境全部是心的幻相。比如看见一个人，有人说此人庄严、有人说此人丑陋，外境如果真正实有，并且识也亲自领受此外境的话，就不应该产生如此截然不同的两种感受。正因为外境并非真正实有，识在判断外境时，每一个人的感受也会有所不同。因此无论任何法，只要是以识来感受或于识前显现，就必然是以明觉而了知的。

麦彭仁波切的《中观庄严论释》当中讲到了许多万法唯心造的概念，如果对此深入分析就会逐渐了知，外境的确是不存在的，众生在领受外境的过程中，全部是一种迷乱的错觉。不论唯识宗还是大圆满，都可以说：离开了明觉的识，任何人也不会了知外境，名言中的一

切万法都与心有着非常密切的关系。

此处所讲的道理非常深，我们在了知瓶子的时候，明觉之识的本体上，瓶子可以明明显显地存在，然而这样的瓶子除了识以外根本不会在外境上真实存在。因为识是明觉的法，它的上面不可能存在一个非明觉的瓶子，而在瓶子这一非明觉的本体上，也不可能存在一个明觉的识。就如同黑暗和光明一样，明觉与非明觉完全是互绝相违的两种法，此二者根本不会成为能取所取。

因此，眼识上有一种瓶子的行相，这就是见瓶子的概念，除识以外的一个瓶子如果真正存在，也就根本不可能依靠眼睛来见。由此可知，我们生活当中的一切见闻觉知都是一种明觉的自现而已，这上面的垢染得以清净时，大圆满所讲的如来藏光明自性也就会自然而然显现。

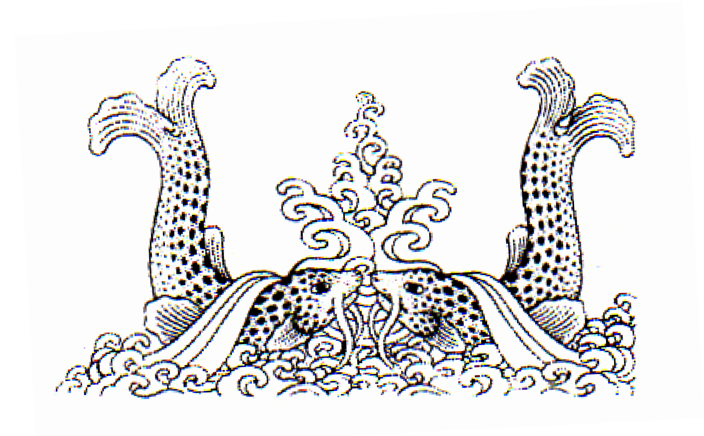
由于识自始至终不会超出自明自知的法相，所以它怎么能得到领受不具明知之无情法的机会呢？按照唯识宗抉择名言的方法，柱子等一切外境法都不存在，人们虽然可以说“我亲眼见到了某法”，但所谓的无情法不可能与有情心识互相起作用，眼识所见到的只是一种



行相，真正的外境根本不存在。因此，取瓶之识前所显现的瓶子行相也不可能离开明觉之识的自性而另辟蹊径。

在如幻如梦的境界当中，识和外境可以存在一种关系，二者如果没有关系，也就不可能以识领受外境。所谓的外境可以说是明觉的一种本体，如此一来，识执著外境并亲身体验种种苦乐感受也成为合理。

此处在破境证的同时，已经建立了自证的合理性。只要成立了自证，名言中抉择外境也就轻而易举了。









第五十八课

前面已经讲了，自证在名言中非常合理，这就是麦彭仁波切在抉择中观应成派见解时的一种独特观点。那么，所谓的境证是否合理呢？

大家知道，根识取外境时无有分别，我们经常会说根识“取”外境，而不会说根识去“执著”外境。因此，分别和无分别都可以说“取”，但所谓的“执著”只能用在分别念上。《般若经》或中观论著中经常用“缘”，它的范围比较广，“执著”和“取”的两种含义都有。

上一节课已经讲到，境证不太合理。为什么呢？外境上如果真正有一种相，由于是无情法的自性，也就不可能执著；而它也不能承许为有情法，否则就会失毁自己的立宗。总的来讲，在抉择唯识宗的观点时，因为外境也是明觉的本性，自己的心识取外境也就不存在任何危害；如果说真正存在一种无情法微尘组成的外境，那无论如何观察都无法缘取。当然在未经观察的时候，名言中似乎可以取境，只要稍加观察，所谓的取境就根本不能成立。

因此，通过对本论的闻思，自相续中应该

了知：在没有观察的时候，人们可以认为耳朵听到声音、眼睛看见色法；通过名言量稍微进行观察，所谓的取境，除心识以外根本不合理。这是非常关键的一个问题，如果通达这一点，唯识宗和大圆满的见解都会很容易理解。这时虽然与其他个别宗派的观点不太相合，但作为修学大乘的行人，通达唯识、中观、大圆满的究竟见解才是最重要的。

麦彭仁波切在这里引用了《自释》中的一段话：尽管事实原本如此，可是对于被固执外境的毒素弄得神志不清的宗派者来说这是不可能的，因为他们承认境识异体之故。

此处所说的“被固执外境的毒素弄得神志不清的宗派”，其实就是指外道和有部宗。当然，外道在原本就坚固无比的俱生无明的铁板上又钉上了遍计无明的铁钉，即使神志不清也情有可原。而有部宗则是很多阿罗汉和大论师们所开创的，说他们有些神志不清可能不太合理，但为了一些宗派的必要性，静命论师站在高度的立场，对他宗的观点用一种极其不满的语气说：这些人已经被固执外境的毒素弄得神志不清了。

大家不要以为：这是对外道和有部宗说的，



与自己无关。所有的众生从无始以来就认为山河大地在外面存在，它是实实在在的、稳固的；心在自己的身体里面存在，自己见外境时就是见到了真实的外境。很多人认为：所谓的外境不存在只是一种理论而已，或者只是一种传说，怎么会不存在呢？这根红色的柱子明明立在经堂里，手可以摸到，眼睛也可以看到。凡夫众生已经完全被各种毒素弄得神志不清了，就像疯子一样，静命论师说的就是我们这些人。

作为大乘修行人，已经闻思了很多有关中观、般若、空性方面的法语，也许正在逐渐地清醒过来，但是，在相续中的烦恼没有断除之前，执著外境存在的分别念就很难断除，因为这些人始终认为境与识是异体的。

实际上，境与识之间只要不是同体相属的关系，领受对境就绝对不合理。应该了知：外境与识之间的关系，就像无常和所作、火和火的热性一样，是同体相属的关系，所谓的外境与明觉的心识无二无别。在没有通达这一点之前，始终认为外境于彼处存在、心识于此处存在，这样一来，真正的感受外境也就不可能存在。所以，不管在眼耳鼻舌身哪一个识面前，只要有一种感受，就必定是明清的识，应该承

许所谓的外境与识无二无别。

很多人会想：这肯定是不合理的，我眼睛明明看见柱子在外面存在，它是无情法，它不是明觉的识，明觉的识应该是我的眼识。实际上，眼识前所显现的柱子，除了柱子这一行相以外，外境中不可能存在，因为柱子存在的能立因根本找不到。

从因明的角度来讲，外境和心识之间属于彼生相属的关系，也就是说，依靠外境的所缘缘产生眼识。我们曾经说过：根的增上缘、外境的所缘缘以及作意这三种在一刹那间具足时，第二刹那间可以产生识。但这只不过是未经观察的一种说法，真正来讲，单单依靠火中产生烟一样的彼生相属，是根本无法感受外境的。

为什么这样说呢？首先，依靠外境和眼根产生眼识，如果识和外境是彼生相属，而外境可以被眼识见到，那么，同时的眼根也应该被眼识所见。因为眼识与它的因之间是彼彼所生的关系，既然如此，外境是产生眼识的因，所以可以见到，同样，眼根也是产生眼识的因，为什么不能见到眼根？应该可以见到。再者，由于有部宗属于无相派，也即取外境时无有任

何行相。比如看见花色的布时，外境花花绿绿的行相并不存在，由它所产生的能取心识也无有任何花花绿绿的行相。如此一来，以眼识见到花布这一点又是凭借何种理证得以成立的呢？没有任何理证可以成立。所以说，如此承认在名言中极不合理。

外道以及内道有部宗，不仅不承认外境的任何行相，而且连自证也不承认。这样一来，境识二者在名言中也就不存在了，这是一个很大的过失，人们看见红色的柱子、涓涓流淌的溪水都成了不应理。为什么呢？外境无有行相，心识中也无有行相，自证也就不复存在，既然自证不存在，所谓的见到外境也就成了一纸空谈，根本没有任何可以论证的依据了。

识的本性必须是明觉的法，不论眼耳鼻舌身哪一个识，如果它不是明觉的法，那就如同别人的对境不会成为自己的对境一样，甚至连处于自己面前的外境也无法现见了。

在未经观察时，我们可以说：你也见到了这个瓶子，我也见到了这个瓶子。大家都认为，这个瓶子不仅在你的眼识中显现，也可以在我的眼识中显现。实际上，《量理宝藏论》中说：自己面前显现的唯一是自己的对境，而不会成

为他人的对境。这一点通过镜子的比喻可以了知，两面镜子中显现的瓶子虽然行相基本相同，但是不是一面镜子的行相到了另一面镜子里呢？根本不是。这一点只须稍加观察便能了知。

所以说，外境根本不可能真实存在，否则，识与外境就成了毫无瓜葛。这样的外境能否与识成为同体关系？肯定不可以。如果二者成为同体相属，要么识变成无情法，要么外境变成有情心识，这样肯定是不合理的。那这样的外境与心识可不可以成为彼生相属呢？在未经观察的时候可以，真正观察就会发现：产生这一刹那眼识的外境如果已经灭了，则不是此眼识的对境；如果未灭，就不能产生此眼识，因此也不合理。

最合理的观点是什么呢？就是外境不存在。外境不存在的话，名言中的见闻觉知都可以合理安立，否则一切都不合理。对于这一点，大家在学习中观的过程中能不能在自相续中生起真正的定解？应该生起这样一种定解，这样一来，对所有的大乘经典都很容易理解，同时自己也会获得很大的利益。

有人也许会想：我们表面上天天分析眼睛和柱子或者耳朵和声音之间的关系，有没有这



个必要啊?

对于中观未能深入了解之前，产生这种想法也是情有可原的。但只要稍微深入就会发现：凡夫众生一直耽著外境真实存在，实际上，如果外境存在，所谓的接触柱子、见到柱子也是根本不可能的。为什么呢？因为柱子是无情法、非明觉的，而眼识是有情法、明觉性的。明觉与非明觉二者，就像光明与黑暗一样，它们之间不可能成为能取与所取。这一点并非跟随他人而人云亦云，是依靠龙猛菩萨的理证智慧，通过自己的分析抉择所得出来的一个结论。

所以，每个修行人都应该明白中观的重要性，将理论与修行相结合，这一点非常有必要。以前高僧大德们的修行非常稳定，遇到任何违缘都不会随着外境而转，因为他们几乎都是经过几十年的闻思，自相续中具有一定的见解。我们这些后学者，原本就对佛陀的教法一知半解，再稍微遇到一点外缘的时候，自己的行为也很容易像墙头的稻草一样左右摇摆，到最后，自己的修行也会落入一种特别可怕的境地。因此，大家对中观、因明的每一个理论都应该详详细细分析，尤其在空性的觉受上深入地体会观察，这一点非常重要。

与现量见到外境“瓶子”相比，在自识前更是毫不隐蔽这一点，如果不是自证的本性，那么识觉知或感受对境也成了不现实的事。由于不具有自识隐蔽分，如同哑巴吃糖，完全不需要征询他人意见，自己可以明明清清了知自己的识，因此必定是自证。见到瓶子就是自证的本体，假设否认这一点，名言中的觉知或感受对境也就成了不现实，因此必须承认自证。

在见瓶子时，可以说瓶子就是自己的心，除了心以外没有其他的瓶子。为什么呢？“瓶子存在，现量见故”，既然是现量见就必定要归属于自证当中，否则，根本无法成立瓶子的存在。因此，名言中自证存在是极其合理的。

巳三（说明无相观点不合理）分二：一、说明有相感受外境名言合理；二、说明无相感受外境之名言亦不合理故极低劣。

以经部宗的观点来讲，感受外境基本上合理。如果是唯识宗的话，感受外境则是非常合理的。此处主要讲经部宗的观点。

午一、说明有相感受外境名言合理：

识有相派许，彼二实异体，



彼如影像故，假立可领受。

经部宗承许，外境和心识虽然是异体，但如同镜中影像一样，有一种行相存在，因此假立的名言在这一宗派基本上可以安立。因为他们不承认领受真正的外境无情法，而是领受外境的一种行相，也就是领受心的一种明分，这一点是合理的。

经部宗承认外境实有存在，并且与六种识完全异体，但他们并不承认见到真正的外境，真正的外境始终是隐藏起来的。其实对于这种观点真正分析的话，还不如说外境不存在。因为在眼耳鼻舌身任何一个识前都未显现这一对境，只是显现了一种影像，也就是心识的一种幻化，真正的对境谁也没见过。这样一来，不如按照唯识宗所说的那样，直接说外境不存在，只是心识面前的一种幻化。

如此承许会更加合理，因为经部宗举不出任何理由来成立外境真正存在。如果承许外境真正存在，心识为什么见不到？他们最大的过失，就是承许一种隐藏起来的真正外境，如果不承认这一隐蔽分的外境，经部的观点可以说与唯识宗非常接近了。

经部宗说：虽然不具备亲自领受外境隐蔽分的能力，但可以领受相似的对境——行相，以此同样可以安立名言。实际上，人们的见闻觉知都是一种明分的觉受，听到声音是耳识的明分觉受，见到色法是眼识的明分觉受，除此之外，无论识与外境接触还是不接触，都无法安立真实的名言。

午二、说明无相感受外境之名言亦不合理故极低劣：

外道以及内道有部宗承许无相，这种观点在名言中也极不合理。

不许以境相，转变之识宗，
彼觉外境相，此事亦非有。

根本不承许以境的行相转变为识的宗派，所谓的觉受外境也是极其不合理的。

他们承许外境实有存在，而且无有任何行相作为连结，那么，所谓的现量见到“蓝色、黄色”等行相也就何时何地都不能成立。比如将涂料染在水晶球上面时，水晶球会随之改变它的行相。然而有部宗认为：识就像水晶球一样，它上面无有任何行相。如此一来，蓝、黄等任何颜色或布匹放在水晶球下面，都不会使



水晶球产生丝毫改变，这是绝对不合理的。

同样，如果按照这些宗派的观点，则由于外境是非明觉的无情法、识是明觉者，无有任何行相作为连结，境和识之间也就不存在丝毫联系。如经部宗所承许的那样，圆形瓶子的行相可以在识面前显现，可是有部宗不承许任何行相，这样一来，外境根本无法依靠识来了知。这一宗派，即使在安立名言时也是相当困难的。

《释量论》和《量理宝藏论》当中对有部宗进行驳斥的原因也是如此，《俱舍论自释》中关于见对境的问题上也作了驳斥：如果按照有部宗的观点承许，名言当中的见闻觉知全部都已经断灭了，因此不合理。

如果详细观察，在承认外境存在这一前提下，承认境识毫不相干的无相观点显然比有相的观点更为逊色，因为它已经抹杀了现量的事实。为什么呢？比如柱子是红色、长方形的，那么，在眼识中应该显现红色、长方形柱子的行相。如果不承认行相，柱子也就根本没有在眼识中显现的机会，所谓的现量见柱子显然不能成立。因此，从承许行相这一角度，经部宗的观点是合理的。

针对经部宗所许的隐蔽分这一点，夏瓦秋

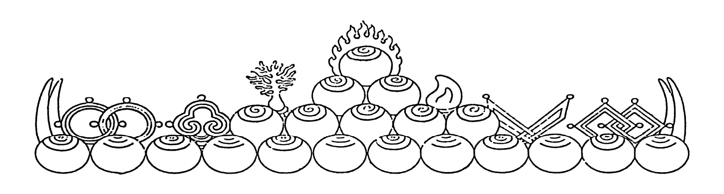



桑等论师说：这样的外境如果从未见到不合理，在第一刹那时应该见到，第二刹那之后才变成隐蔽分。由于第一刹那现见了，从此以后，即使未见到真正的外境，它的行相以总相的方式可以在脑海中显现。然而，经部宗并不是这样承许的。他们认为：真正的外境虽然实有存在，却从来没有见到过，这就是经部宗的不足之处。

有部宗认为：这些行相虽然不存在，但现量显现应该是存在的。

这是不可能的事情。行相如果不存在，所谓的现量感受外境也必然泯灭，这一点依靠理证可以成立。

以上，认为外境存在的无相派观点不合理的道理已经宣说完毕。下面对有部宗、经部宗、唯识宗，以及藏地诸多高僧大德承许异相一识等实一的观点进行破斥。



第五十九课

辰二（破有相经部宗之观点）分三：一、破异相一识之观点；二、破相识各一之观点；三、破相识等量之观点。

异相一识和相识各一这两种观点，不仅在胜义中不合理，而且在名言中也是不合理的。这一点，在静命论师的颂词中非常明显。而相识等量这一宗派，麦彭仁波切说：自宗在安立名言时，应该按照相识等量的观点来承许。所以，下文对相识等量进行遮破时，并不是在世俗中驳斥，而是在胜义中运用离一多因对其进行了遮破。

巳一（破异相一识之观点）分三：一、以如识相应成一而破；二、以如相识应成多而破；三、否则以相识成异体而破。

午一、以如识相应成一而破：

一识非异故，行相不成多，

是故依彼力，境则无法知。

对方承许：唯一的识与多种多样的行相非为异体。如此一来，外境的行相也不应该成为

多种，因此，即使依靠行相的力量，也将无法了知各式各样的不同外境。

承许有相的观点，可以分为承许所取相为“一”与所取相为“多”两种。其中，承许所取相为“多”又分：承许相、识同等为多的相识等量，与不承许相识同等为多的异相一识。

此处首先遮破异相一识的观点。他们是如何承许的呢？比如说作为外境的柱子，它有蓝色以及成住同质的所作、无常、有为法等很多行相，但作为有境的识只能生起一种蓝色的行相，其他的所作、无常、有为法等行相根本未在眼识中生起。

麦彭仁波切在前文已经说过：他们的很多观点其实是未分清分别和无分别导致的。也就是说，柱子上的蓝色可以由眼识所见，而无常、所作等是分别念来取的。比如断除了非无常的法而将刹那刹那灭尽安立为无常，同样，遣除非所作的反体而安立了所作，所谓的无常和所作全部是从反体上分的，柱子的自性上根本没有如此众多的分类。

但是他们认为：可以称为成住同质的诸多分类都是外境上存在的，在有境上只显现一种。这就是承许唯一识的理由。比如见到一块花色

的布，外境花布上虽然有各种各样的颜色，但在有境的眼识上只有取花色的一种识。

其实，这只是没有详加观察的一种分别念。比如见到一百个人，虽然一百个人的行相都在眼识前浮现，可是有境上全部执著为"人"的概念，他们是这样想的。这一点肯定不合理，如同拍摄照片时，外境上如果有一百个人，照相机的镜头里肯定也会显现一百个人，不会只显现一个人的行相，否则，就会出现境和有境错乱的过失。同样的道理，识在取境的过程中，外境上存在多少差别，有境上必定会出现同样多的差别，绝对不会如异相一识所许的那样，外境的行相有多种多样，而在识上只显现一种。

如果未作如此承许，而是认为花色的外境上可以有黄、蓝、白等很多颜色，到了有境上，所有的颜色都不作区分，这样一来，如同有境不存在各种各样的颜色一样，外境上也不应该出现黄、蓝等五彩缤纷的各种颜色。

实际上，所作、无常等虽然是柱子的特点，但所谓的无常、所作等很难作为凡夫人眼根的对境，尤其是细微的刹那无常，这种刹那刹那的变化，凡夫人根本见不到。但是对方将各个

处[33]的对境混淆，将分别念和无分别的作用也混为一体，对于总相和自相也根本没有辨别，由此出现了上述错误的观点。

下面驳斥这种观点。经部宗承许真正的外境是隐蔽的、实有的，所见只是识的一种行相，识与行相应该是一体的。既然识与行相一体，如同识只有一个那样，所谓的行相也应该成为一个——由于并非呈现各不相同的行相，也就根本无法了知各式各样蓝、黄等五彩缤纷的外境。为什么呢？人们在见到任何一种色彩斑斓的画面时，眼识如果没有跟随每一种颜色去缘取"白色、红色、蓝色"，必定会造成心和外境互相错乱的过失。从外境来说，由于蓝色、黄色等千差万别的行相未在眼识上显现，如此众多的行相也就无法在外境上存有一丝安身之地了。因此，你们的这种观点不合理。

午二、以如相识应成多而破：

未离诸相故，识不成唯一。

对于上述过失，对方很显然不能接受，他们说：各种各样的白色、红色等行相应该存在，

[33] 《俱舍论》中讲到了十二处，即眼处、耳处、鼻处、舌处、身处、意处，以及色处、声处、香处、味处、触处、法处。

否则与现量相违。比如见到蝴蝶时，可以亲眼见到蝴蝶身体上五彩斑斓的色彩，因此，不能说各种各样的行相不存在，否则已经毁谤了一切名言。

既然你宗说多种多样的行相一定要存在，那么如同对境行相各式各样、五彩缤纷一样，你的识也应该变成多种多样。

这种观察方法的确非常尖锐。如果详细分析，对于每一个外境行相来说，所谓的眼识是否一一跟随，比如外境上有白色、红色等，那么，对于白色行相、红色行相，眼识是否已经了知？如果说已经了知了白色和红色，那了知白色的眼识和了知红色的眼识是不是一个？如果说是一个，了知红色的时候应该了知白色，了知白色的时候应该取红色了。如果说是他体，也即了知红色的眼识与了知白色的眼识不是一个，那就属于相识等量，而不应该承许为异相一识。大家通过镜子的比喻进行观察就可以很快通达此处的观点。

午三、否则以相识成异体而破：

非尔如何说，此二为一体？

如果不是如此承认，那你们为什么要说行

相和识一体呢？由于承许相识一体，于是导致了上述过失。也就是说，要么多种多样的行相应该如“一识”那样成为一；要么如各式各样的行相那样，识也变成多种多样，否则诸多过失就不可避免。这一点，通过以上理证已经作了分析。

因此，不应承许为异相一识。唯一的识与多种多样的行相二者，不可能出现在一个本体上，因为一体和异体本来就是相违的。如果你们一定要承许此二者一体，石女的儿子也应该降生于世，大家也应该聚集在一起为石女的儿子庆祝生日……但这是根本不可能的。所以说，你们这种观点实在不合理。

巳二（破相识各一之观点）分二：一、说此观点；二、破此观点。

以上已经遮破了异相一识的观点，此处对于相识各一的观点进行遮破。对于这种观点，从颂词上就可以看出，即使名言中如此承许也是不合理的。

午一、说此观点：

于白等诸色，彼识次第现，
速生故愚者，误解为顿时。

这种观点认为：对于白、红、黄等各种颜色的外境，应该是次第次第缘取的，比如见到花布时，花布上的白色、红色、蓝色等对境并不是同时在眼识前全部显现，而是依次缘取，由于取境的时间特别快，很多愚者认为顿时见到了所有的对境。

对方认为，蓝色的对境不会指点出与自己成住同质的所作、无常、有为法等所有行相，仅仅是一个总的蓝色行相在眼识当中出现。正如前文所说，他们根本没有了知各个处的对境，所以才会承许这种观点。

相识各一的观点认为，无论是何种对境，识在取境的过程中，所取只有一个，能取也只有一个。世间很多人也是这样认为的："我看见了一个瓶子、看见了一个人……"但是对此进行分析，所谓的看见一个瓶子是指什么？瓶子可以分东南西北等很多部分，你看见的到底是哪一个部分？如同前面已经分析过的那样，这样逐渐破析，他们的这种观点很容易就会土崩瓦解。

他们又举了一个比喻说：取花色对境时，这一对境并不是在同一时间当中指点出各种各样的所有颜色，只是指点出一个花色的行相，

然后有境也只是具有一种花色行相的眼识。所以，取花色对境时，眼识只有一个，对境也只有一个。

这是根本未加分析的一种宗派。只要稍微分析一下，所谓的花色是指什么？应该是由白、红、蓝等很多颜色组成的，虽然口头上可以说"这是花色"，心中也可以如此想，但真正指点出花色行相的同时，白色、红色等行相必定也会被指点出来。因为花色必定由多种颜色组成，如果只有一种颜色，就根本不能称之为花色。

由于对方承许在一个识的本体上，所取相与能取相各自为一、相对存在，如同将蛋从中间划开，能取是一个，所取也是一个，因此，也可以将这一宗派称为"蛋割两半派"。

假设承许对境只有一个，有境也只有一个，那么，同时见到蝴蝶身上五彩缤纷的颜色以及花布上绚丽多彩的图案又是怎么一回事呢？

对此，他们解释说：黄色、白色等各种各样的颜色，并不是由眼识同时缘取的，而是先取白色、后取红色……逐渐缘取每一种颜色，可是凡夫众生特别愚痴，认为同时见到了所有的颜色。比如用针穿透一百个重叠的青莲花瓣时，由于速度非常快，从而认为同时穿透了所

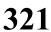


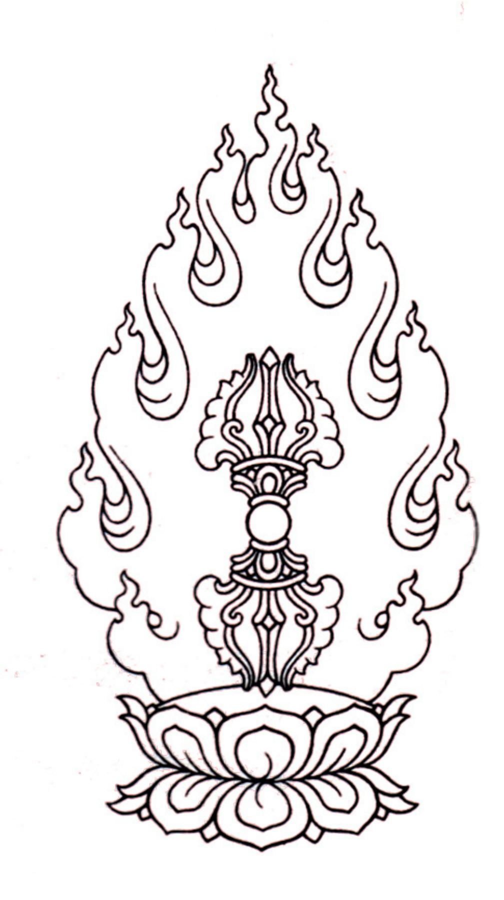
有的青莲花瓣，实际上，每一个花瓣都是次第穿透的。

他们所举的比喻实际上并不正确，穿透花瓣当然是一种次第性的，但眼睛见到花色的画面时，并没有先见白色再见红色，而是同时显现在眼识当中。然而对方认为：见的速度非常快速的缘故，使凡夫愚者的心中出现了错乱，从而误解为白色、红色等色彩同时见到。他们又举了一个比喻，比如飞速旋转的火烬可以清晰呈现出一种火轮相，也即平时所说的旋火轮，实际上它只是一节小小的火烬快速旋转形成的一种错觉，使人误以为它是接连不断的一种火轮。





第六十课

午二（破此观点）分二：一、破意义；二、破比喻。

未一（破意义）分三：一、以缘文字之心而不决定；二、以唯一意分别取境之方式而不决定；三、以诸心而不决定。

对方说：花色布匹上虽然有各种颜色，但外境只有一个，有境也只有一个。既然如此，蝴蝶的花色或者呈现各种颜色的布匹又是如何见到的呢？他们认为：外境虽然有各种颜色，但是能取执著它时相当快，就像旋火轮一样，虽然是次第而现但人们误认为是同时呈现。

此处从三个方面宣说此观点的意义不合理。首先从无分别的角度说，这种观点只是一种不定因；第二、从分别念的角度建立这种观点为不定因；第三、不论分别还是无分别，从任何一个心的角度，你们这种观点都不一定成立。

申一、以缘文字之心而不决定：

藤条词等心，更是极速生，
同时起之心，此刻何不生？

如果说由于非常快速而产生了同时的识，那么，藤条等词在快速重复的过程中，也是极其迅速的，却为什么不会生起同时的心呢？

正如你们所说：眼识以特别快的方式缘取花布上所有的颜色，从而产生同时显现的感觉。那么，听到藤条等名词的声音更是极其快速，却为什么没有同时听到呢？眼识快速地次第见到外境可以生起同时的心，可是耳边听到的声音即使再快也不能同时生起，这个原因是什么？不论耳识还是眼识都属于根识的一种，如果眼识可以对次第见到的色法同时现见，耳识所听到的非常快速的声音也应该在识前同时听到，可是耳识前显现的声音很明显具有一种次第性。根据你们的观点，这种现象应该是不合理的。

假设因为快速而使次第产生的颜色在眼识前同时显现，那我们以很快的速度说“嘎”、“卡”时，执著这种声音的心为什么没有一种同时的感觉呢？

梵语中，藤条称为拉达；达拉则是指达拉树，是印度的一种树。“拉达”和“达拉”是意义完全不同的两个名词，如同七十和十七，虽然只是文字的顺序不同，其中包含的意义却有

很大差别。当我们非常快速地说“拉达、达拉……”时，会导致“拉”和“达”的次第错乱，根本无法分析此二者谁在前谁在后。

对方的观点认为：对境上的白色、红色、黄色，首先取白色，然后取黄色，再取红色，由于非常快而认为三种颜色同时缘取。既然如此，对应文字来说，用“拉”对应黄色，用“达”对应白色，如果能够同时缘取白色和黄色，那么，“拉”和“达”也应该可以同时听到，“达”在前还是“拉”在前不应该有差别，因为特别快的缘故。

由于无法分清“拉”在前还是“达”在前，也就根本不知道所要表达的意义，因为“拉达”是藤条而“达拉”是指达拉树，此二者已经完全混淆，根本无法表示出它们原有的真正含义了。这样一来，缘“拉达”的耳识有可能误以为是达拉树，缘“达拉”的心也很可能误解为藤条。由此导致因文字顺序不同而表达的意义完全错乱，文字的前后顺序也就无有任何实义了。

或者可以这样分析，“拉”和“达”如果真的可以同时显现，那么，我的耳边听到“拉”的声音时，“达”的声音应该同时听到。也就是

说，“拉”可以包括“达”，“达”应该包括“拉”，然而，无论说话的语速再快，“拉”和“达”两种文字的声音都不可能同时发出，必定会具有一定的次第。

梵语中，“萨绕”是大海的意思，“绕萨”则是指味道。如果快速地说“萨绕、绕萨……”，就有可能将“萨绕”理解成“绕萨”，而将“绕萨”理解成“萨绕”。这样一来，所有的名词都成了混淆不清，所谓的语言也就根本不能表达说者想要表达的含义了。

承许相识各一的宗派，根本无法举出一种理由来说：缘“达拉”和“拉达”等文字的心比较慢，而缘“白色”、“黄色”的心特别快。这一点想要在自相续中感受也是非常困难的。黄色和白色等由众多微尘组成，比如组成黄色的三个微尘，在中间微尘上放一个“达”字，然后组成白色的三个微尘的中间微尘里放一个“拉”字，说“达拉”的时候，由于需要次第性地见每一个微尘，必定是组成黄色的微尘全部看过之后再看白色微尘，这样的话，“达”和“拉”也必定是次第而显现的。既然眼识和耳识前都是次第显现，又怎么能说一者可以同时领受，另一者不能够同时领受呢？这是不合理

的。

“达拉”等文字和白色、黄色等同样都是快速缘取，后者可以作为同时显现的因，而前者为什么没有成为同时显现的因？可见，作为同时显现的因——“快速”根本无法安立。只要因存在，果必定会随存随灭，这是因果的必然规律。这样一来，文字虽然是快速、次第产生，但是不能同时在耳识前显现；白色和黄色快速、次第缘取，却可以给眼识带来一种同时的感受，这种说法实在不具足说服力。

以上是从无分别的角度进行论证，下面以分别心的方式对此观点进行驳斥。

申二、以唯一意分别取境之方式而不决定：

唯一意分别，亦非次第知，

非为长久住，诸心同速生。

从独一无二的分别心来讲也并不是以次第来了知的，由于所有的心都是刹那生灭而非长久留存，因此所有的心都同样是快速产生，不可能次第显现却成为同时领受。

此处举了三个例子，也即思维对境——柱子本体的心、分析柱子为红色等特征的心，以及观想柱子无常的心。这三种全部属于分别心，

这些分别心识与眼识等完全不相混杂，可以刹那刹那接连不断地产生。

按照你们的观点，第一刹那认为柱子存在、第二刹那分析柱子为红色、第三刹那观想此红色柱子为无常的三种心，因为特别快速的缘故，也应该产生一种同时的感觉。比如观修柱子无常的心有七个刹那，第一个刹那和第二个刹那之间非常快速地生灭，这样一来，对这两个刹那应该产生同时的感受，如此类推，第二刹那和第三刹那直至第七刹那之间，柱子的所有刹那生灭都应该是一个刹那的感觉，观无常的七个刹那也只是一个刹那。如此则会出现七个刹那的心识变成同时的过失，为什么呢？你们说因为特别快而同时显现，既然白、红、蓝等颜色可以因快速而同时显现，那么，观想柱子无常的心也非常快，为什么不能同时显现呢？应该同时显现。

无论观柱子无常的心还是观柱子红色的心，每一个心的特点就是刹那生灭，这是非常快速的。按照《俱舍论》的观点来讲，一刹那[34]又可以分为六十分。这样的话，世界上还有没

[34] 一弹指有六十个刹那。

有比“刹那”更快速的法呢？根本没有。

你们当中的有些人对科学非常信任，现在西方国家也是经常对科学与佛教方面的问题进行辩论。大家互相辩论非常有必要，尤其是展开辩论的时候，一定要将自己内心的疑惑原原本本地说出来，然后对于这样的疑惑，看一看从科学角度如何解释，从佛教的角度又是如何解释的，这样对遣除自相续的邪见愚痴非常有帮助。但是有些人经常站在科学的角度分析佛教，结果自己的邪见越来越重，这可能也是修行过程中的一种障碍。最好是站在佛教的角度分析科学，因为从科学的角度分析佛教非常困难，就好像依靠分别念寻找智慧一样，当时我写《佛教科学论》而没有写“科学佛教论”的原因就是如此。所以，我们首先应该精通佛教的宗旨，之后再研究科学各个不同领域的观点，这样会对自己有很大的帮助。

不管有部还是经部，都承认所有的心是刹那生灭的，谁都不会认为心真实存在，可以停留在第二刹那、第三刹那。刹那生灭的心识快不快呢？肯定是很快的。对方根本找不出一个可以成立的理由说：刹那生灭的心识并非快速，缘取花色对境的心识更加快速。

申三、以诸心而不决定：

是故诸对境，不得次第取，
犹如异体相，顿时取而现。

不论分别念还是无分别念，凡是众生的心识都是非常快速刹那刹那产生的。由此可知，对境也必定不会次第性缘取，比如眼睛看见柱子时，柱子的所有特点都是在一刹那间缘取的。

当然，在分别念面前，一个人的一生可以在一个刹那之间归纳出来，我们可以通过分别念缘过去和未来。但在无分别面前，对境如何显现，心识也如是缘取，而且不会缘过去和未来。所以，通达因明的人都会了知众生对外境究竟是如何执著的，这时，大圆满和真正的中观正见可以在自相续当中生起来。否则，有些人连分别念和无分别念都分不清楚，就认为自己已经有了一种最高的境界，这实在是非常可笑。所以，修行人对心识进行辨别和研究极为重要。

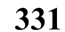
对方却认为：对境丰富多彩的画面上，确确实实同时存在黄、蓝等颜色，但识除了次第取受以外不可能顿时而趋入。实际上，眼识的对境必定是同时显现而非次第性，耳识的次第



性对境也不会同时领受。因此说他们的观点并不合理，否则，仅仅以快速作为同时显现的理由，那么一切识均是刹那生灭的自性，“拉”和“达”就会出现错乱的过失；对花色等次第缘取而同时显现时，左边的黄色很可能会在右边出现，右边的白色也很可能会在左边出现，这明显与现量相违，完全不合理。

所以说，在无分别识前，只要同时显现就肯定不是次第显现，如果是次第显现就不可能同时显现，一就是一，二就是二，所有的时间、方位、处所都会毫不混杂而显现，绝对不会错乱执著。而在分别念面前，今天可以执著明天的对境，也可以执著过去就是现在。或者，在不可思议的华严境界当中，未来就是现在，过去就是现在，但这并不是观现世量的观察方法。我们现在完全是在观现世量的凡夫根识面前进行观察推测，因此没有必要将不可思议的智慧境界在此处进行宣说。

对方说，白色、红色等次第性缘取，而在识前可以顿时显现。这一观点，依靠任何一种现量都得不到证实，因为凡是无分别念面前显现为次第的法，最后得出来的结论必定也是次第的，而无次第同时显现的法也不可能成为次

第显现。

假设你能够举出一种比喻或者通过比量推理可以得出次第缘取而同时现见的结论，我们也可以跟随你宗观点而如是承许，可是，这样的一种比喻或推理谁能举得出？任何人都举不出来。

在分别念面前，可以说“最初同时显现，后来次第性地对它进行执著”，但在现量面前根本不可能出现这种情况。由此可以看出，承许相识等量的观点非常方便。而你们虽然讲了很多——次第、同时等言词，到最后还是无法圆满宣说自己的观点，这样没有任何必要。

以上对意义作了破斥。希望大家不要单单从字面上过一遍，学习中观的时候，应该对所讲的每个问题在内心生起一种定解，通过其中的推理方式对对方进行驳斥的同时，自己的智慧也一定会增长的。麦彭仁波切说“有智慧的人一定会对本论生起欢喜心”的原因就在这里。

未二（破比喻）分二：一、安立因；二、建立彼之遍。

申一、安立因：



火烬亦同时，起现轮妄相，

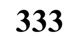
了然明现故，现见非结合。

由于旋转火烬而出现旋火轮的现象，其实也只是根识的一种迷乱显现而已，完全是一种虚妄相。那么这属于无分别念的虚妄相还是分别念的虚妄相呢？了然明现的缘故，必定属于现量所见。

现量分为相似现量和真实现量[35]，真实现量是指无有分别、无有错乱现见对境，而凡是错乱之识就属于相似现量。所谓的相似现量，比如见黄色海螺，是由于根被染污造成的，这是无分别错乱根识的相似现量；坐车时见到路边的树和景物全部向后跑，这是由外境带来的一种无分别错乱的相似现量；还有捏着眼睛时见到虚空中有两个月亮，这也属于根受到损害造成的无分别根识错乱的相似现量；火烬快速旋转见到的旋火轮，也是一种无分别相似现量。

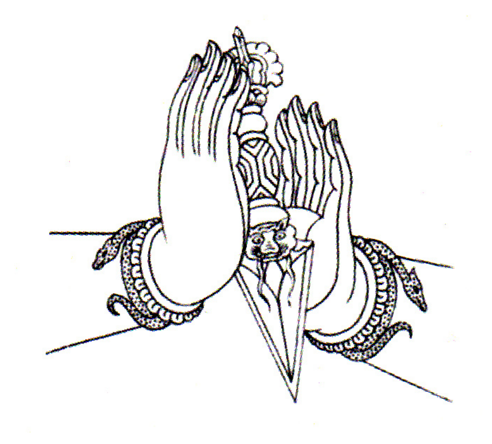
上述已经对他宗观点的意义进行了驳斥，此处说，你们所列举的比喻也不正确，因为火烬快速旋转形成的旋火轮，其实只是一种虚妄的相，由于在眼识前可以了然明现，必定属于

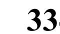
[35] 五根识面前所显现的无误领纳，这叫真实现量；相似现量是指由迷乱根识取境后得出的结论，如看见两个月亮，或见花色绳索为毒蛇等。



现量的范畴，也即属于相似现量。

火烬快速旋转本身，使我们的心识如同在同一时间中得到了一种认知，这是由于火烬的快速旋转给人们的根识造成了一种虚妄的旋火轮相，而并非依靠分别念将诸多刹那连接在一起而形成了一种旋火轮，这不是分别念的错乱，而是由根识的错乱造成的。比如闭上眼睛或天盲者面前旋转火烬，由于根本没有现见，也就无法了知火烬的旋转是否形成了一个火轮，由此说明这是根识错乱的一种虚妄相，并不是分别念错乱形成的虚妄相。因此，你们的比喻完全不合理。





第六十一课

申二（建立彼之遍）分二：一、说明见忆对境相违；二、故说明若是结合则不应明现。

由于旋火轮是错乱的无分别识所见，并不是以分别念见到的，因此对方以旋火轮作为比喻说明次第缘取的花花绿绿等各种颜色可以同时现见，是非常不合理的。

从广义角度讲，凡是五根识和意识的现量对境都可以称为见到，“忆”则是一种分别念；从狭义角度，“忆”只是对曾经发生的人事物进行回味。此处首先说明无分别念“见”和分别念“忆”的对境完全相违。第二个问题，任何一个对境，如果需要依靠分别念前后结合起来执著，就必定不是现量见到。下面分别从这两方面进行阐述。

酉一、说明见忆对境相违：

如是结诸际，由忆念为之，
非取过去境，故非依现见。

上一个颂词已经阐述过，所谓的旋火轮只是一种虚妄的幻相，属于相似现量。像你宗所

说的将前后刹那结合起来从而形成的旋火轮，必定是由忆念进行结合的。因为眼睛见色法、耳朵听声音等都是取当下的对境，而不是取过去对境的缘故，所以不可能由现量作为衔接。

对此有人提出疑问：无分别现量的对境与分别念的对境，这两种缘取方式是否相违呢？

毫无疑问，肯定是相违的。一般来说，凡夫人观现世量的对境必定是现在，如果是过去的对境，肯定属于回忆的范畴，是一种分别念。《俱舍论》中讲过五十一种心所，其中五种别境法中包括欲、胜解、念、等持、慧。此中的“念”也包含一种正念的意思，而此处的“忆念”实际是对过去的一种回味，是一种回忆。比如昨天的柱子与今天的柱子，此二者结合起来执著，在现量当中不会出现这种情况，它应该属于分别念的一种，也就是以遣余的方式进行执著。

也就是说，现量的对境一般都是当下的，比如眼前的柱子，依靠眼识当下见到；耳朵听到声音时，也是当下的一种声音。现量根本不会取过去的对境，只是缘取当下这一刹那间的对境。比如讲一地菩萨功德的时候，一地菩萨入根本慧定的十六刹那其实只是一个时间的刹

那，但从反体上可以分为十六刹那——八忍、八智[36]，《俱舍论》和大乘论典中都是如此区分的。现见柱子也是一刹那的，在这一刹那当中，根本不存在回忆的情况。

此处已经讲了分别念和无分别念的差别，由此可以间接说明，旋火轮的显现实际上是一种无分别念的错乱所现见，根本不可能由分别念的忆念将火烬的前后刹那进行连接，完全是一种现量的对境。

酉二、故说明若是结合则不应明现：

成彼对境者，已灭故非明，
为此显现轮，不应成明现。

《量理宝藏论》中说：“识境互相无错乱。”真实现量必定是无分别、无错乱的，而旋火轮在眼前显现时，不应该称为真实现量，只是一种相似现量，所以不能叫做明现。真正明现的对境，外境上如何显现，有境也会如实地缘取，它是自相存在的法。火烬接连不断形成的圆圈，根本不存在一种自相，因此不能称其为明现。

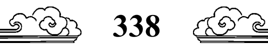
[36] 八忍八智：一、苦法忍；二、苦法智；三、苦类忍；四、苦类智；五、集法忍；六、集法智；七、集类忍；八、集类智；九、灭法忍；十、灭法智；十一、灭类忍；十二、灭类智；十三、道法忍；十四、道法智；十五、道类忍；十六、道类智。

按照对方观点，旋火轮是由前后的诸多刹那结合起来见到的，这在现量中根本不能成立，因此必须依靠分别念进行连接。因为忆念的任何对境都已经灭亡——火烬从东边位置到西边位置之间存在一定的距离，而火烬到达西边时，东边位置的所有微尘早已经灭尽，期间必须依靠分别念作为衔接。

由此可知，除了错乱的相似显现以外，真实现量中根本不存在一个旋火轮。如果现量中不存在，所谓的旋火轮作为比喻必定是不正确的。如此一来，虽然次第缘取却可以同时现见的观点已经完全遮破，相识各一的观点自然无有立足之地了。

对于这种观点，《释量论大疏》当中作了广泛的遮破，藏传佛教几乎没有持相识各一这种观点的。但异相一识这种观点，在因明前派和格鲁派的个别高僧大德当中还是比较普遍的，《释量论》中也未对此观点作广泛遮破。

由此可见，忆念只是过去的有境，就算是摆在面前格外显著的事物也无法了别，因为它不是现在的有境之故。比如摆在面前的花瓶，分别念只能以忆念来缘取花瓶，当下的花瓶不能作为分别念的对境，而是由五根识来见到。



因为第一刹那见到花瓶时，分别念还没有起作用，通过现量见的第一刹那，分别念在第二刹那才开始起作用，因此分别念对于当下的对境根本不能了知，这就是分别念的特点。

因此，对方所说的旋火轮，要么是分别念的对境，要么是无分别错乱相似现量的对境，根本不能成为真实现量的对境。比如，我们可以说红色的柱子在眼识前了了分明地显现，因为它是真实现量的对境；而旋火轮除了作为相似现量和回忆的对境以外，在真实现量的对境中根本找不到。这样一来，你宗所运用的比喻又怎么能够成立呢？根本不成立。

再看一看青莲花瓣的比喻，当针穿透一百片层叠在一起的青莲花瓣时，必定具有一种次第，不可能像旋火轮那样同时明见。此处说旋火轮可以明见与前文所说的旋火轮不能了然明现有所不同，由于旋火轮不是真正现量的对境，因此不可能了然明现；而错乱的无分别可以现见，由于毕竟是一种现量，因此可以说为明见。二者因为场合的不同，所要表达的含义也有所不同，大家应该分析此中所说的道理。

此处说，以针穿透一百片重叠的青莲花瓣时，缘取它的识肯定是次第性的，而旋火轮的

现象虽然也有一种次第性，但依靠错乱的相似现量认为是在同一时间中见到。实际上，从物理学的角度来讲，所谓的速度无论再快也会有一种次第，不可能同时显现。

个别道友说，按照《俱舍论》的观点，色法和声音同时以根识缘取时，眼识首先见到色法，之后耳识才听到声音，比如开枪时，还没有听到枪声，就可以见到烟从枪管中冒出来。但是，快速重复“达拉、拉达”与现见外境二者，不论《俱舍论》还是其他的学问，都没有理由说：发出的声音比较慢，而眼睛见色法比较快。这一点，即使有部宗也不一定承认。

所有的智者都会了知，针在穿过青莲花瓣的时候一定是次第性的。比如有一百个花瓣，针在穿过第一个花瓣时，下面的九十九个花瓣肯定还没有穿破，而且穿透第一个花瓣时也是首先穿破花瓣的上方，之后再穿破下方，中间存在一定的距离，只不过依靠分别念很容易忽略这中间的距离，但不管分别念如何执著，针在穿过花瓣时必定存在着一定的次第。

由于青莲花瓣非常薄，用针穿过它时，很容易让人误解为同一时间穿破，下面再通过上下层叠的多张铜质薄板进行说明。比如一百张



铜板，如果说在同一时间戳穿一百张铜板，这显然以正量有害。这一点，即使再愚笨的人也会了知，即使戳穿一张铜板也会非常费力，而一百张铜板必定是一张一张次第性地穿透，不可能同时穿破。那么，让戳穿铜板的这个人来穿破青莲花瓣，依靠比量也可以推知，穿破铜板和穿破青莲花瓣其实都具有一种次第性。

这样的一种次第，不论通过比量还是现量，人们都是很容易观察到。而你等宗派说虽然有次第却可以在同一时间中见到，这样的比喻，在这个世界上恐怕很难找到。假设真的能够找到，我们倒也可以心甘情愿地接受你宗观点……

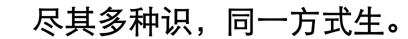
巳三（破相识等量之观点）分二：一、说此观点；二、破此观点。

自宗麦彭仁波切的观点认为，名言中应该承认相识等量。那本论所遮破的是什么呢？相识等量在名言中虽然可以成立，但在胜义中根本无法成立，正是针对这一点才进行了相关的破斥。

午一、说此观点：

倘若如是许：现见画面时，





尽其多种识，同一方式生。

对方如是承许，现量见到五彩缤纷的画面时，外境中有多少行相，识也应该同样生起那么多的行相。

对于这一观点，下面运用离一多因的推理进行遮破。

承许“相识等量”的宗派这样主张：比如外境柱子上有蓝色和白色，以及与其成住同质的无常、所作等很多特点，那么，有境也会产生同等数目的眼识。

此处观点似乎与自宗承许无有差别，然而，他们承认一种实有的法。而且，因明前派认为，同类的外境可以产生很多，同类的识也可以如此产生。实际上，如此承许并不合理。

此处遮破的最关键的两个问题：一是在胜义中如此承认当然不合理；二是同类的外境有很多，对方认为：白色、红色等不同类，而白色不论上、下、中间等存在多少部分，这些都属于同类，这种承许是不合理的。为什么说白色的众多部分不是同类呢？因为白色上面部分与下面部分的本体完全不同，东边部分与西边部分的本体也不相同，这怎么能说是同类呢？不应该承许为同类。



此处宣讲的内容比较难懂。意思是说，从分别念和无分别念两方面进行分析，依靠无分别念可以现量见到柱子上的所有特点，比如柱子的白色、蓝色等，在眼识前全部以各住自位毫不混杂的方式存在，包括白色的东边部分和西边部分也是以互相不错乱的方式来显现，这就是现量的特点。然后，以分别念去执著时，柱子上不可分割的反体——无常、所作、不是瓶子等，不管有多少反体都可以现前。与现量见到完全不同，柱子上的一切反体都是以分别念假立的，并不是通过现量见到的。

在此对他们的这一观点加以分析：从无分别念的角度来讲，在各种颜色的画面上等同地呈现出对境上所有的行相——白色、红色等。也即外境有多少特点，眼识也可以产生等同数目的识。而且，对境的本体正在显现时，“不是山羊”、“不是老虎”等违品的法从来没有存在过——在未增加违品的情况下，柱子就是它本身。而柱子的反体如无常、所作、不是山羊、不是老虎等，完全是以分别念来区分的。因此，在判断一个事物时，到底运用的是分别念还是无分别念，对这个问题一定要分析清楚。

有些道友提问题的时候说：“无分别念

‘想’、无分别念‘执著’……”这是不对的，依靠无分别念没有办法“想”，也没有办法“执著”，我们可以说无分别念“知”、无分别念“取”。比如见外境花色，依靠无分别念可以了知花色的外境，这是指眼识前显现了外境的行相，而真正的了知已经成为分别念。《量理宝藏论》中也说：首先依靠现量见外境，随后再进入比量。比如眼睛见花布，正在见的时候根本没有分别念，只是无分别根识来见；以根识作为缘，可以产生“这是白色”、“这是黄色”、“这是蓝色”的分别念。

因此，对无分别来说，对境可以指点出自己本身所具有的一切特点的行相；而分别念取境时，通过遣除违品的方式执著对境的反体。这就是无执著和执著的取境方式。不论学因明、中观还是大圆满，这些道理都是相当重要的，全知无垢光尊者在讲《七宝藏》的时候，经常会引用因明、俱舍的教证，因为有关因明和俱舍方面的问题没有通达，即使修习大圆满也是很困难的。

因明前派如此认为的：白色、红色、黄色等属于不同类，但白色的上、中、下等众多部分都是同类的，而执著白色上面部分的识和执



著下面部分的识可以在同一相续中生起，这样无有任何相违之处。

这是不合理的。不论在何种情况下，凡是同类的识就不会在一个众生的相续中同时生起，否则就会出现多个相续的过失。一个众生的相续中可以产生很多识，但是同类识绝不可能同时产生，这一观点已经再再讲述过了。

午二（破此观点）分二：一、建立诸识具多相；二、宣说无分实一不可能。

未一、建立诸识具多相：

若尔虽认清，白等一分相，
上中边异故，能缘成种种。

由于花布上的白色也分上、下、中间等很多不同的部分，缘它的识也应该是各种各样的，这些识都属于非同类识，因此可以产生。

像刚刚所讲的那样，花色中间的白色显现也可以分为上、下、中间等很多不同的部分，这些部分都是互为异体的，这一点必须承认。如果否认这一点，上面部分就成了下面部分，下面部分也变成了上面部分，这是很大的过失。如果认为上和下属于同类的话，东和西也应该

是同一个方向了。所以，外境上的诸多不同部分都是不同类的，这样一来，缘它的识也就不可能一体存在，而应该是多种多样的。



第六十二课

麦彭仁波切本论中既讲了中观应成派的观点，也讲了中观自续派的观点，而且有关自宗宁玛巴的观点也讲得非常清楚。在闻思中观的时候，《入中论》和《中观根本慧论》非常重要，这一点毫无疑问，但是在建立自宗宁玛巴的观点时，一定要学习这部《中观庄严论释》。这部论典的确非常殊胜，同时也比较难懂，其中所宣讲的意义，想要在心中真实显现出来需要花费一定的时间、下一定的苦功。所以希望在学习的过程中，大家一定要认认真真地学习，千万不能松懈。

未二（宣说无分实一不可能）分二：一、观察所缘无情法则唯一能缘无有之理；二、观察能缘识则彼无有之理。

此处主要宣说无分实一不可能成立。表面上看，这里是在遮破无分实一的心识，其实间接已经宣说了外境实一不存在的道理。其中第一个科判主要讲观察外境无情法，也即分析无分微尘不存在，在这一过程中可以得出能缘心识根本无有。第二个科判则是从能缘心识的角度来分析，所谓实一的法根本不存在。因此从科判也可以看出，静命论师对于非实有、如幻如梦的法并未遮破，本论所遮破的就是胜义中承许相识等量这一观点，而在名言中则应承许相识等量。

申一、观察所缘无情法则唯一能缘无有之理：

微尘性白等，唯一性无分，

呈现何识前，自绝无领受。

假如对花色布匹中的白色进行分析，此白色又可分为东南西北等很多部分，如此一直向下分，将最后的白色无分微尘作为所观察的焦点。对此唯一无分的微尘，无论任何一个识都不会领受它，因为根本无法领受。

在分析微尘的过程中，不论无分微尘还是可以无限分割的微尘，切莫执著为真实存在。颂词中的“自”，有些论师认为是指静命论师自己。静命论师说：我自己无论如何观察，也绝对不可能领受这样一种无分微尘。如果是静命论师都无法领受的一个法，我们这些人却能领受的教证或理证恐怕也是很难找到。

因此，真正再也不可分割的一个无分微尘如果存在，应该以什么样的方式来领受？如果

是色法，应该用眼睛来领受，不可能以心来领受色法。在这个问题上，大家应该清楚：所谓的微尘色法，只有说词而没有释词。真正实有存在的一个无分微尘是任何识都无法领受的，下面宣讲这个问题。

不论外境还是心识，独一无二的所谓的“一”究竟指什么？这样的“一”，无论如何观察也是得不到的，前文已经充分论述了外境或心识不可分割的无分一体根本找不到的道理。

如果对方认为，不可分割的极微应该存在，而缘它的心识实际上就是缘此极微的一种无分心识刹那。就像小乘有部宗所承认的，从外境角度来讲，无分微尘应该存在；从有境来讲，无分刹那的心识也应该存在。

如此则不合理，因为对于这样一种未与其他白色、红色等微尘混杂的极微，无论再如何分析、观察，也无法得到一种不可分割的自性。

此处的“自己”，有些论师解释为静命论师，也可以解释为中观论师或者分析者。“此法”是指无分微尘，在众生的六种识中，能不能显现这样一种无分微尘呢？根本不可能显现。任何法如果显现，首先应该是眼识等五根识，其次就是意识，在五根识和意识面前未能显现的话，

这一法也就根本不可能显现。

即使物理学中所说的质子、中子，或者现在所谓的夸克等，这些实际都是通过仪器检测出来之后，依靠分别念安立的，它们不论多么细微，都是可以再分的。所以，科学家们所发现最细微的微尘，不管通过何种仪器进行观察，都不承认为无方分。因为他们在进行观察时，也需要将所谓的夸克放置在布或某一平面上，之后再靠近显微镜观察，这时，细小的微尘还是分上下不同的方向。

总而言之，现量感受无分微尘在何时何地都是不现实的。所以说，在分别念前可以承认无分微尘以无穷的方式存在，但它根本不可能成实，而对所谓的极微再继续分析下去时，就已经成为空性了。前面也说过，名言中承认一个无分微尘是可以的，可以说它是名言中再不能分的一个法，而在胜义中，即使观察以后也破不了的一个实有微尘根本不可能存在。

所以，静命论师此处所遮破的并不是名言的对境，无分微尘在名言中可以假名安立。此处所遮破的是什么呢？实有的无分微法等法在任何现量面前都不可能成立，就是针对这样一种实有法进行遮破。





凡是有智慧的人在承认某法存在之前，必定会通过现量或比量得出真正的结论，这是他们的传统或规矩。而不具智慧的人，比如现在各种各样的外道，对于世界上根本不存在的法夸大其词，凭空捏造出许多莫须有的东西。这就是现在愚痴众生分别念臆造的，对于这类以量不能成立的法，真正具有智慧的人绝对不会承认。

比如名言中因果存在、前世后世存在、三宝的加持存在，通过种种观察之后，这些都是以量可以成立的法，对此，具智者可以承认。而根本不可能承认的如常有自在的我、神我等等，即使在名言中也是不会承认的，这就是有智慧人的做法。

如果明明以量不可得，却一口咬定说存在，何苦这般自我欺骗呢？现量不能成立、比量也不能成立的某一法，有智慧的人根本不会说此法存在，如果仍然一口咬定"此法存在、彼法存在，所谓的无分微尘一定存在"，那显然是自欺欺人，没有任何实义！

蝴蝶本身五彩缤纷的色彩，可以说依靠业力显现或者是天然形成，而花色布匹等则是人工造成的，无论如何，这种五颜六色的行相千

差万别。不论执著蝴蝶还是执著花布，由于外境上具有多种多样的行相，有境的识也就根本不会变成实有一体。因此说，名言中外境的所取有多少，能取也应该有多少；胜义中，执著外境的实有心识根本不可能存在。

申二、观察能缘识则彼无有之理：

大家通过中观的闻思，自相续中应该得出一个结论：外境各种各样千差万别的显现都不是实有的，执著外境的心识也根本不是实有的。下面讲能缘的六识——五种根识和意识也并非实有的道理。

五根识诸界，乃缘积聚相，

心心所能缘，立为第六识。

十八界是指六根、六境、六识。五根识诸界的所缘对境是什么呢？所缘的全部是一种积聚的相，并不是独一无二的。比如眼识所缘的对境是色法，而每一种色法都是由无数个微尘组成的；耳识所听到的声音，按照《俱舍论》或大乘论典来讲，声音也并非实有，也是由无数微尘组成的。所以，眼耳鼻舌身五种根识中，不论哪一个根识所缘的对境都是由很多微尘积聚在一起的行相。

第六意识的所缘对境是什么呢？按照《俱舍论》的观点来讲，也就是受、想、行三蕴，以及无表色、虚空、抉择灭、非抉择灭七法界。从大乘角度来讲，需要再加上真如，共有四种无为法，合称为八法界。不论七法界还是八法界，按照经部宗的观点，无为法、无表色仅仅是名称，根本不具足实体，而受、想、行则是由许多心和心所组成的。

关于心和心所的问题，狮子贤和解脱部都承认心和心所是分开的，无著菩萨和世亲论师则承许心和心所为一体。大乘最究竟的观点认为，心和心所应该是一体的，也就是说，心王存在时心所也应该存在。

一般大乘论典讲五种遍行，小乘《俱舍论》则讲到十种遍行[37]。不管是什么心，凡是有一个心与心所产生时，这五种遍行法一定会产生，因此，意识的所缘对境必定是由许多的心王和心所组成的。

从能缘方面来讲的一切界——有境的眼等

[37] 小乘《俱舍论》：受想思欲以及触，智慧忆念与作意，胜解以及三摩地，此等随逐一切心。他们认为有十种遍行随一切心而产生。《大乘阿毗达磨》认为只有五种心所必定具足，称其为五遍行法，即受、想、思、触、作意，此五遍行法遍于任何一心，凡是有一个心与心所产生时，这五种遍行法一定会产生。



五根识，眼识所缘的对境色法、耳识所缘的对境声法等，外境具有多少行相，它的有境也同样具有多少行相。比如见到一个小小的瓶子，这个瓶子是由无数微尘组成的，正如这一瓶子上所有微尘的数目一样，有境上也具有尽其所有的微尘数目，第六意识也与其相同。

有些人认为，所谓的意现量只是经典中说说而已，实际以理证不可成立。但是麦彭仁波切在《释量论大疏》中说：这种说法不合理，眼耳鼻舌身五根在同一时间中缘取外境时，通过意现量可以同时领受这些对境。当然，见到色法、听到声音之后所起的分别念不属于意现量，但在还未产生分别念时，五根识所取的外境可以全部了知，这一点需要通过意现量才能做到。麦彭仁波切通过比喻说：中间放一个水晶球，五个方位堆放不同颜色的绸缎，这时，中间的水晶球可以明明清清地缘取五种对境。同样，眼识见到色法也好，耳识听到声音也好，都可以同时缘取，从外观的角度称为根现量；从内观的角度，能够认识对境本体，就是意现量。

那么，意现量与自证有什么差别呢？自证是从自明自知的角度来讲，而意现量则是指对





于五种外境明确了知。比如一边听着悦耳的音乐一边品尝着美味的食物，同时欣赏着花园中怡人的景色，这时，心中有一种很快乐的乐受。这样的乐受应该是意识的所缘对境，而自证现量的对境并不是法界，自证现量和意现量应该从这一角度进行区分。所以，意现量和自证现量虽然很难区分，但从对境上分析也就不是很困难了。

此处按照经部宗和唯识宗的观点，所谓的无表色和无为法并非单独真实存在，只是假立的。因此是以否定的方式缘它们的名称，比如无表色，通过否定了非无表色的法从而建立这一法；无为法中的虚空，遣除非虚空的法之后，在人们的意识面前建立这样一个总相，除了它的名称以外，真正实有的无为法虚空根本不存在。而七种法界中其他的受、想、行三蕴，按照《俱舍论》的观点，全部包括在心所当中，对此，《俱舍论》中也有专门的辩论。因此，按照无著菩萨和世亲论师的观点，缘取一个乐受时，与乐受不可分割的有很多心和心所，并非是唯一的法，而缘此心和心所群体的一种聚合作为能缘，就是所谓的意识，但这根本不是实有之法。

以上已经讲述了有相经部宗和无相有部宗的观点，由此可以得出一个结论：唯一实有的识根本不可能存在。下面对所谓的“实一”根本不存在的问题，再针对外道的观点进行遮破。

卯二（破外道之观点）分二：一、总说破明智派；二、别破各自之观点。

明智派也可以叫做吠陀派，但稍有不同的是，下文分开宣讲吠陀派时与这里有一点差别，此处的明智派其实就是指食米派。

辰一、总说破明智派：

外宗论亦许，识不现唯一，

以具功德等，实等所缘故。

外道的宗派也应该承认，所谓的识并不是显现唯一的本体，因为外道所缘对境的功德具有二十四种、实等也有九种……。所以，外道也不应承认为唯一的识。

置身于佛教之外随行食米派、淡黄派等人称为外宗或外道。《入中论自释》中说，数论外道和胜论外道是所有外道的根本，在破人我时也仅仅提到这两种外道，实际上，胜论外道和数论外道或者说论议五派可以包括所有的外



道。法称论师说："邪道极无边，一一难破尽。"《入中论自释》中也用特别危险的悬崖来比喻，说众生的劣见各式各样，不可能一一进行遮破。但总的来讲，外道所有的邪见都包括在常见和断见当中。

其中常派也有五花八门的多种类别，其见解有三百六十、六十二[38]、十一门类等种种不同。现在世界上常派的观点相当多，《如意宝藏论》中首先讲了一百二十个外道本师，由于此种外道的见解未来也有、现在也有、过去也有，因此共有三百六十种。想要详细了解这三百六十种邪见的话，阅读无垢光尊者的《如意宝藏论》是最好不过的，清辨论师的《中观宝灯论》以及嘎玛拉西拉和静命论师的其他中观讲义中，也提及了外道的各种宗派。

全知麦彭仁波切说：很多前世做过外道的众生，相续中可能还会存留外道的习气种子；也有些众生很容易受外道的影响和习气杂染。这样一来，我们的相续中很可能产生外道的常断等邪见，所以学习中观的过程中，非常有必要了解各种外道宗派的观点。无垢光尊者在《七

38 前际见解十八种、后际见解四十四种。

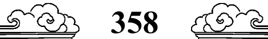


宝藏》中特别着重宣说外道观点的原因也是如此。另外，根登群佩说：以前的很多外道观点确实非常纯正，他们都具有自己独立自主的一种见解，可是现在很多外道的观点，大多数是在佛教或其他外道观点的基础上，添加自己的很多分别念而成的。比如现在的"法轮功"，其实就是从佛教、道教中断章取义地截取一些语言，然后建立了自己的宗派。的确如此，现在的很多外道都是在其他宗派观点上掺杂一些自己的见解，但是以前古印度的外道的确具有自己非常独立的宗派观点。

有些道友会想：我们也不是外道，为什么要学习这些外道的观点呢？其实本论有关外道的观点讲得并不多，无垢光尊者在《如意宝藏论》中首先建立外道观点，然后一一进行了遮破，对于外道观点阐述得相当广泛。正如麦彭仁波切所说，我们相续中很可能深深埋藏着外道的习气，如果运用佛教智慧一一遮破，这些习气必定会烧尽无余，自相续也就不会生起这些邪见。因此学习外道观点并对其进行遮破非常有必要，大家对这个问题应该生起定解。

如果从释词的角度而言，内道和外教中凡是执著实有的宗派，均可以称之为外道，但大



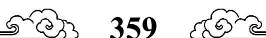


多数共称为总的外教或外道。

阿底峡尊者说：外道和内道的差别在于是否皈依。所以，从释词的角度来讲，所谓的外道虽然可以包括有部宗和经部宗，因为他们并未完全证悟佛法的真正含义，但不皈依三宝的有部宗和经部宗绝对不会有的，因而从说词方面不能称其为外道。

当名称出现抵触时，应该将“外道”理解为常派。顺世派也是如此，由于顺世外道不承许前世今生、业因果等，而大多数常派也不承认因果，所以从广义来讲，一切外道都可以叫做顺世派；狭义来讲，顺世派则主要是指断派。数论派也是同样，从广义而言，所有的外道都可以称为数论派；从狭义的角度，唯有承认二十五种所知的这一外道叫做数论派。

由于在各个论典中的名称不尽相同，大家一定要根据不同场合作不同的理解。因而，了知总的相同、分别有细致入微的观点门类等不同点，以及释词与说词的不同情况等，对于这方面进行分析具有非常大的必要。现在很多佛学院对佛教的基本知识十分欠缺，经常见到一个名词就紧抓不放，根本不在乎到底是说词还是释词。这样一来，想要理解真正的佛经教义



也是相当困难的。

的确，现在藏地的很多寺院主要以念经为主，从未受过系统的教育，而汉传佛教也是根本不具足基础就直接进入高级佛学院。这样对佛法的弘扬实在难以起到真实作用，不论哪一个教派，对于佛教的基础知识一定要掌握，对基本的名词用法一定要闻思，否则，只是“高级佛学院”的名称很好听而已，真正来讲不会有很大的利益。

推崇食米斋仙人为本师的宗派，共称为胜论派或鸱枭派、明智派等，这一宗派的教徒主张六种句义——“实法”、“功德”、“业”、“总”、“别”以及“合”可以涵盖一切万法。也即地等九种“实法”、色等二十四种“功德”、伸屈等五种“业”，以及存在于此三者中的能遍大“总”与小“总”、总中的“别”或内部的“别”，还有头上之角的异体“合”与诸如海螺白色圆形的同体“合”。

这一宗派是怎么来的呢？食米斋仙人在修行的过程中，突然见到猫头鹰[39]落在修行所依——石头做成的男性生殖器之上。这时，食米仙

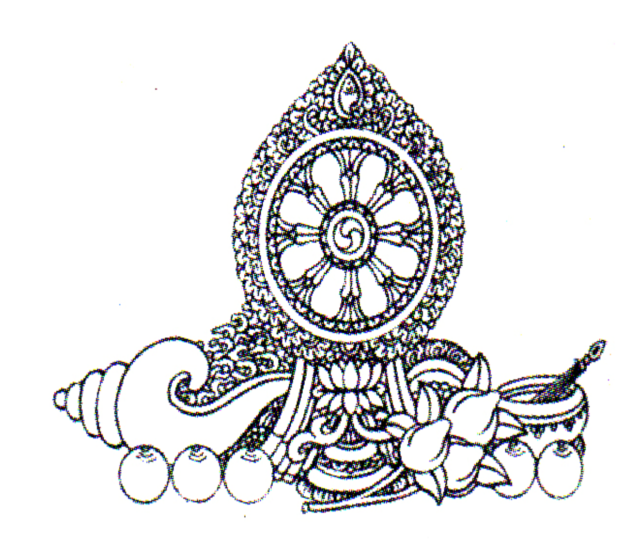
[39] 白昼无法视物，惯于点头。



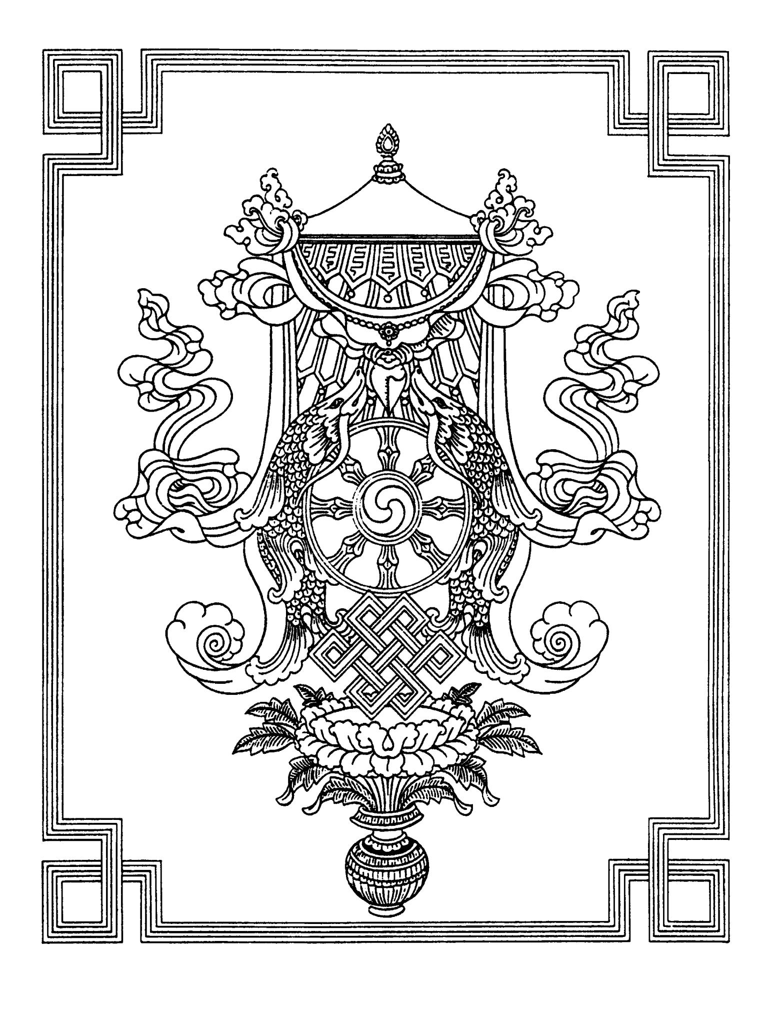



人一一向它询问六句义：实法存不存在、功德存不存在……。每提出一个问题，猫头鹰就点一下头，六个问题全部问完之后，猫头鹰也腾空飞走。食米仙人认为：以此六句即可涵盖一切万法。于是便依此建立了这一宗派。现在尼泊尔等很多地方，在修行时仍然将石质男性生殖器官作为修行的所依，而且经常塑造大自在和猫头鹰的像。







第六十三课

此处所讲的自在天与《俱舍论》中说的自在天并不相同，因为这里所承许的自在天是根本不可能存在的；而《俱舍论》中所讲的自在天属于天界，是六道众生中天人的一种。但是，这一教派将本不存在的自在天作为供奉的本尊，并承许其为万事万物的作者，是恒常、唯一的。

一般来说，将世间天尊作为供奉的对境也未尝不可，然而外道所供奉的天尊与欲界天尊的名字虽然相同，实际却截然不同。因此说外道观点不合理的原因就在于此，这一教派所供奉的自在天在这个世界上根本不可能存在。

但这一派的教徒将自在天看作本尊，认为他具有一千个眷属，与俄玛得瓦天女一起住在冈底斯雪山的顶峰，他具有五种特点：常有、唯一、喜爱清洁、是应供处，是世间的造作者。并且具有八种功德："细"，有情世间的造作者；"轻"，器世间的造作者；"自主"，对情器世界获得自在；"应供"，一切世间众生均可供奉；"自在"，对整个万事万物已经获得自在；"自

成"，其自身并不是依靠因缘，而是自然成立的；"随转"，世间随着自在天的想法而转等。

这一宗派在现在的印度和尼泊尔仍然存在，但所持的观点有些不同，比如莲花生大师获得成就的山洞，他们认为自己宗派的某位修行人已经在此处获得了成就，因此将各种各样供奉的石器、供品等摆在山洞口。而佛教徒认为，莲花生大师等很多大成就者在这个山洞中成就，对这个山洞也比较执著。类似的情况在印度一带比较多，在中国尤其是藏地，依靠莲花生大师的加持，一直没有出现过这样的外道。

他们是这样认为的：对于上述所讲的六种句义精进修持之后便可获得解脱，解脱时，神我远离有无等一切边。他们所说的个别名词与佛教的很多名称非常相似。《寂静续》、《黑自在天续》等续部是他们所承许的主要论典，他们不承许"神我"为有情法，而应该是无情法。

这些观点实际都是由遍计所执导致的，如果没有依止邪知识，我们的相续中不一定会生起这类邪见，一旦依止了外道的邪知识，这种遍计的邪见很有可能会在自相续中生起。

下面详细讲解他们所承许的六种句义。

（一）九实：我、时、方、虚空、极微即

是五常实；地、水、火、风为四无常实[40]。

（二）二十四德：一等数目、长短等计量、互遇、分离、异体、同体六种是共同总德；声是虚空的功德、所触是风的功德、色是火的功德、味是水的功德、香是地的功德，此外境五德是大种各自的别德。

他们认为"一"等数目也是一种常有的功德。当然，在因明当中，所谓的"一"只不过是一种言词，仅仅是遣除了"一"以外其他法的一种语言或者分别心，除此以外，时间、数目、方向等根本不可能真正实有。这一点，通过佛教的《俱舍论》或者因明的观点进行分析比较容易，但外道并不了知这方面的道理，认为时间、虚空等都是常有的。

现在的外道多种多样，很多人由于没有学习过纯正的宗派，心中经常会产生很多的邪思分别念，并且自己编写许多论典，后学者也就跟随这种邪思妄念胡乱臆测分别。现在依靠上师三宝的加持，在座诸位已经遇到了佛教，已经获得了取舍的智慧眼，不然，我们可能也会认为所谓的声音一直在虚空中存在，只是被潮

40 《澄清宝珠论》中承许："初实质分为我、时、尘、方、空、地、水、火、风。"并且说："实质之法相者，彼许为能作业与功德所依。"

湿的风遮蔽住了，这都是由邪思分别导致的。

他们这一宗派就是这样认为的，声音在身体和外界的虚空中恒常存在，人们在念诵"嗡"的时候，就好像拉开帘子可以看见帘外景物一样，体内空间的风排除后，声音可以被人们听到；帘子放下来又会遮盖色法一样，当风再度进入空隙之中时，声音也就无法听到。这种说法其实无有任何道理，他们只是一辈子当中在无意义的事情上虚度光阴而已。

还有存在于神我中的十三德——眼识等五根识、苦乐、贪嗔、法与非法、勤作、功用力。"勤作"也就是指一般的工作。"功用力"则是指一种力量，比如向虚空中射箭时具有一定的力量，当力量消失时，箭就会落下来；对于人来说也是如此，也即通常所谓的力气。

依靠上述功德作为所缘，可以见到他们所谓的神我。所以，神我肯定是存在的，可以见到他的功德之故。他们以这种方式建立了自己的宗派。

（三）业：业可以是任意的有实法，包括伸出去、屈回来、抬上去、放他处、越过一处而行，也就是平时行为当中所显现的五种业。

上述功德与业的依靠处，即是前面所讲到



的九种实法。

（四）总：能普遍存在于上述所说实法、功德和业等名称和意义的“总”，以此作为相同趋入同类“别”的名词与识的根本。比如数目，趋入“数目”这一词句的名称或者宣说这一数目的根本，就叫做“总”。

其实这是由于不了知因明导致的。因明当中说：所谓的总相只不过是一种遣余的语言或分别念。

（五）别：具有分开辨别作用的所遍。与“总”相反的就是“别”，也即总是能遍、别是所遍。

（六）合：作为相互关联的纽带。比如合掌，他们认为中间需要一种关联的纽带，但这是根本不可能存在的。

这一胜论派承许乐等是住于内在我中的无情法，而数论派则认为在外界的无情法上存在着它的自性乐等，因而他们承许乐等是外界的无情法。

佛教观点认为，乐受等是一种心所。既然属于心所，必定属于有情法当中，无情法怎么会有乐等感受呢？根本不可能有。但这就是外道的一种邪说。

他们认为：在享受快乐等时，神我心里萌生享受的想法，这也是通过与识混为一体、不加辨别的方式而享受的。这种观点与麦彭仁波切所说的“总相、自相混为一体的方式来领受”基本上相同。但他们说：尽管我本身无有识，然而因为我与识德攸息相关的缘故，将我分别为识。他们的这些观点也具有一定的复杂性。

对于这一外道宗派所谓的无情法，不能一概理解成是微尘组成的无情法。也就是说，此处所谓的无情法并非全部指不是识的法。当然，佛教认为：一切万法要么是识要么是无情法。而他们则承许说：不是识的很多能遍总法也属于无情法。因而，胜论派承许的神我，是周遍于虚空四面八方等处、本体不是识之自性的一法。

通过对外道论典的分析，他们也根本不会承许实有一体的识，因为他们承许实、现象、身体等很多所缘对境。既然所缘对境如此众多，能缘的心识又怎么会成为一体呢？不可能的。而且，外道的所有论典中明显说到：“某法的所缘境无论是实等何者，它都同样具有德等诸多特征，而不可分割、独一无二的一个法绝不会显现，因此唯一的识也不可能存在。”因此，即





便从外道的观点进行观察，独一无二的识也是不可能存在的。

辰二（别破各自之观点）分四：一、破胜者派与伺察派之观点；二、破顺世派之观点；三、破数论派之观点；四、破密行派之观点。

巳一、破胜者派与伺察派之观点：

如猫眼珠性，诸事视谓一，
取彼心亦尔，不应现一体。

猫眼珠的本性具有各种各样的颜色，当人们见到它时，虽然有些外道承许其为一体，但是外境中具有很多颜色的行相，缘取它的心同样不应该显现为一体。

一、胜者派：这一宗派的名称很多，由于推崇胜者婆罗门[41]为本师，因而叫做胜者派。由于能够灭尽身体以及自相续中所有的烦恼，因此也叫做能尽派。又叫做离系派，也就是裸体派。将梵天当作自己的本尊，故而称为梵天派。他们为了修行四处周游，所以叫做周游派。另外，还可以称之为空衣派、虚空派等。

他们将《能胜论》等论典作为正量，将梵

41 《如意宝藏论》中所讲到的一百二十种本师中的一种。

天当作本尊，并且认为解脱和束缚的根本就是业。这一点与佛教相似，不同之处在于：他们认为解脱和束缚全部是依靠业产生的；而佛教《俱舍论》承许业起主要作用，但偶现的因缘也是不可否认的。

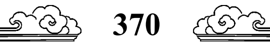
此派论典承许七句义涵盖万法，也即苦行、律仪、烦恼、束缚、解脱、命与非命。

（一）苦行：这一宗派认为，人的身体上如果被衣服遮盖是一种执著，为了去掉自相续中非常可怕的执著、展现人的本来原形，因此需要裸体而行。但在深山里任何人见不到的地方，也允许穿着衣服。这是第一种苦行。

另外，为了杜绝对食物的贪执，他们尽量少进饮食甚至绝食，并且认为以风作为自己的禅定食非常殊胜，这是第二种苦行。

到了春天和夏天时，他们在东南西北四个方向烧起四堆火，人坐在中间，然后头顶上方是太阳，依靠五火断除今生对身体的贪执，并且依此获得解脱。到冬天的时候，他们便依靠冰冷刺骨的水进行苦行。

这一外道有时像牦牛一样四肢着地，有时像公鸡一样单脚站立，或者出去乞讨、拔头发等，受持畜生的禁行。以前上师如意宝去印度

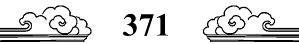


时，有一天，上师在恒河边一座非常大的桥上，见到成千上万的人在恒河里沐浴。当时上师特别伤心，为他们念了很长时间的经。的确，世间上有这么多的可怜众生已经趋入了歧途，但他们自己却认为依靠恒河水可以清除自己无始以来的罪障，真的非常愚痴。

表面来看，这一宗派行持苦行、希求解脱等，个别名词和行为与佛教基本相同，可是他们对于自相续的烦恼根本未作调整，仅仅依靠外面的行为不会有很大利益。所以，《大圆满心性休息大车疏》和《功德藏》中都说：外在的形象不是很重要，自相续中生起菩提心、真正断除五毒烦恼才是最重要的。

（二）律仪：为了制止漏法、不积新业而奉行十善，担心脚下踩死生灵的罪恶，于是在脚上系带叮叮当当作响的钟形铃和裂口小铃。上师如意宝在印度时也问过常住的一些喇嘛，他们说：现在比较偏僻的地方，这些外道始终都是在脚上拴着铃铛。《俱舍论》中也讲过，对于这些小虫如果不是故意杀害，只是积而未作罪，也就是没有真实的罪业。但外道认为这是有罪的，因此在脚上系上铃铛以驱赶小虫。

而且，他们认为砍伐树木会犯盗戒，因此



不允许砍伐树木。在山谷中如果未得到开许，也绝对不饮用山中的水。

由于担心口出妄语，他们还行持禁语。当然，我们当中的很多道友也是经常在胸前佩带一个禁语的牌子……不过这是为了调柔内心而行持的，与外道具有本质的不同。

无垢光尊者在《如意宝藏论》中对“苦行”和“命”说得比较广，其他都不是特别广。

（三）烦恼：三毒等这些是律仪的违品。

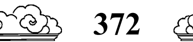
（四）束缚：由于业尚未灭尽而致使停住在轮回中。

这与佛教《俱舍论》中所承许的束缚基本上相同。

（五）解脱：业穷尽之后便得解脱，此时此刻便可以位居于一切世界之上，是一种颜色如奶酪、白雪、草木犀花等洁白的色法。

就如佛教经常说的清净刹土一样，他们也认为解脱之后可以住在一切世界之上。也有人说在有顶上有形状如倒置的伞的圆形，这就是他们所谓的刹土。通过精进修持最后获得解脱时，就会转生到这样一种洁白灿烂的清净刹土中去。

（六）命：《俱舍论》中说，同类相续称之



为命。与此相似，他们认为具有心的就是命，其中四大具有心以及身根，而芭蕉树具有耳根。

之所以说芭蕉树具有耳根，是因为听到轰轰的雷声时便萌生之故。其实这并不是真正因明的推理，但他们就是如此认为的。另外，此派还承许树木也具有其他不同的根，比如向日葵具有眼根，因为它会朝向太阳；还有一种德达嘎玛，晚上闭合，白天却会盛开；也有些树具有命根，因为少女将葡萄酒含在嘴里撒在其上时，会出现陶醉的形象并且会马上开始生长。有些树具有两个根，有些具有三个根，也有些具有四个根，他们就是这样认为的。这些都是他们自己的一种安立方法，实际上并非真正如此。

同样，昆虫、海螺、牡蛎等具有身根与舌根；萤火虫与蚂蚁等具有身、舌、鼻三根；蜜蜂、长喙蚊蝇等具全除眼以外的四根；人马等也具备眼根，因而五根完整无缺。

（七）非命：无心的声、香、味、光、虚空、影、彩虹、像等。

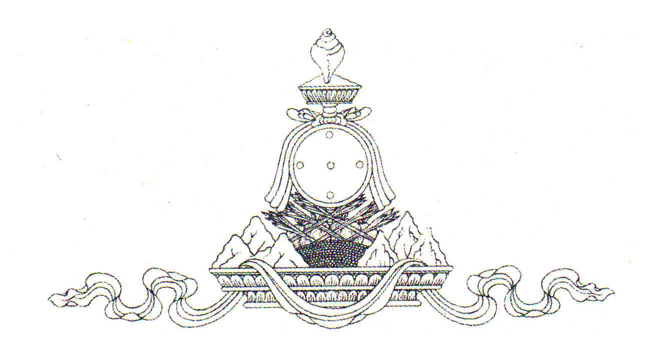
此外也有九句义的说法，也就是指命、漏、律仪、老、缚、业、罪、福德与解脱九种。但麦彭仁波切认为：九句义其实可以包括在七句



义当中。比如老属于损恼身体的磨难，因此包括在苦行当中；虽说有感受业、名称、种性与寿命四种，但基本上都与束缚是同一个含义；漏法与烦恼意义相同；守持律仪也是积累福德，因此二者类似；罪可以包括在漏与缚之中。

此派的外道徒主张万法的共同实相时间、地点、数目多种多样，而自性却是独一无二的。

他们是这样认为的，但实际上这种观点根本不能成立。所以，无垢光尊者在《如意宝藏论》中尤其对论议五派一一作了驳斥，麦彭仁波切在本论中也作了相应的遮破。总而言之，依靠上述阐述，我们应该对外道宗派有所了解，这也具有一定的必要。



第六十四课

作为一个佛教徒为什么要学习外道的观点呢？大家应该清楚，外道的很多观点与佛教有相似之处，如果没有学习外道观点，就很容易与佛教混淆。而且，我们相续中无始以来存在很多遍计宗派的各种恶劣习气，这些习气必须依靠无我的智慧来断除，在这个过程中，一定要辨别外道和内道观点的差异，应该了知，外道的观点根本不具足一种真实依据。如果未能了知这一点，当离开佛教团体或佛法没有真正融入内心的时候，非常容易跟随外教徒的观点而转，最后导致舍弃自己的宗派，这是非常危险的。

假设外道真正存在解脱之法的话，学习他们的论典之后可以通达无我的境界，当然就没有必要区分内外，我们也可以欣然接受。可是，不论他们的论典还是行为，究竟来讲根本得不到真正的利益，暂时虽然行持一些善法或者帮助个别苦难者，但这不是我们最终希求的目标。在这个问题上，大家应该了知，一方面我们相续中具有很多不良的习气，如果未加辨别就很

容易随之而转；另一方面，相续中如果不具足一种坚固的智慧，很可能人云亦云、随波逐流，最终导致舍弃真正的观点，使自己堕入非常可怕的境地。因此，每个修行人对此都要极度重视。

二、伺察派：这一派将一百二十个本师中的胜量婆罗门作为本师，承许遍入天为本尊，主要依据《饶益分别枝叶秘语论》等论典而行持，被人们普遍称为吠陀派、遍入派等，声论派也是这其中的一个派别。

对他们的观点如果从内部详细分析，在《如意宝藏论》、《摄真如论》等论典中讲得非常多。

总的来讲，这一宗派认为，通过修行首先见到或证悟那一士夫之本体从而获得无死的果位。实际上，这完全是以行为来决定的一种果位，无垢光尊者说：就如同目的地在东方却朝向西方奔跑一样，依这一宗派所说观点修行，只会离解脱越来越遥远，根本不具足任何实义。

这一宗派认为：遍入天居住于完全超越地轮的黑暗世界中。“地轮”也就是如《俱舍论》所说的，整个大地以下存在这样一个世界。在这个世界中，所谓士夫的本体宛如日光般，持



有白蓝红、石黄、姜黄、鸽茜草[42]、嘎布匝拉[43]的颜色。他们认为自己的本师就是这样一种花花绿绿的颜色。而且名称也具有很多种，如梵天、自在天、周遍、常有等等。

当然，他们所承许的自在天、梵天的名称，虽然与佛教《俱舍论》所讲天人的名称相同，但实际上，从所处位置及其所具特性等方面进行分析，二者是完全不同的，对此应该进行区分。

再者，他们分别着重鼓吹梵天、帝释天、遍入天等，自以为他们是万物的作者。此派也具有寂静和忿怒本尊的修法，大宝瓶气、小宝瓶气等观风的修法也比较多。另外，《俱舍论》中所说的有关四无色界和四禅的禅修，与此外道基本相同，所以，四禅四无色的修法也可以称为世间共同的禅修。

伺察派的所有观点，可以包括在以下所讲的十种誓愿当中。

（一）一致认同具有鱼等十法入世的遍入天为本尊。他们认为，遍入天为了利益众生可以幻化各种各样的形象，比如鱼、乌龟、野猪

[42] 戒律中所说的一种草，呈紫红色。
[43] 一种植物的名称，颜色雪白。

等等，包括释迦牟尼佛也是遍入天的化身。这种观点与伊斯兰教[44]比较相似。

以前印度婆罗门教对遍入天极其重视，在他们修行的山洞里经常绘有遍入天的画像，而遍入天为了利益众生幻化了这十种自在相——鱼、龟、野彘、狮面人、侏儒、十乘子·罗麻尼、瞻阿达阿尼子·罗麻尼、噶纳、释迦牟尼佛和圣种婆罗门子·迦吉尼。虽然佛教中也有佛陀显示各种各样的形象来度化众生的说法，但此伺察派的说法与佛教完全不同，因为他们只是口头上说说而已，根本不具足真实的依据。

（二）《祠祀明论》、《禳灾明论》、《赞颂明论》及《歌咏明论》是古印度婆罗门传下来的四种吠陀典籍。他们认为，这四种吠陀不是士夫所造，而是由遍入天亲口宣说，后来才显现成文字的。

伊斯兰教也是如此，他们认为《古兰经》[45]

[44] 世界三大宗教之一。7世纪初阿拉伯半岛麦加人穆罕默德创立。信仰阿拉为唯一的神，穆罕默德是阿拉的使者，主要经典为《古兰经》。规定念清真言、礼拜、斋戒、纳天课、朝觐等为教徒(称为“穆斯林”)必遵的“功课”。主要有逊尼、十叶两大教派。广泛流传于亚、非、欧、美各国。7世纪中叶传入中国，旧称“回教”、“天方教”、“清真教”等。
[45] 根据伊斯兰教的传说，《古兰经》是阿拉对穆罕默德的真实语言集录。但从内容分析，它在7世纪中叶写定，至8世纪初又作过修改，是伊斯兰教义、教规和神话的汇编。为了在斋月诵读，共分30卷，一月中每天

是由阿拉——也即真主所作，由穆罕默德通达其意义后形成了文字。基督教所信奉的《圣经》[46]则是由天主所作，最后由耶稣进行宣说的。他们的论典中说：所有的动物都是上帝给人类提供的食物，人类可以享用等。这其实都是一种宗派的遍计执著导致的观点。

我们的确非常幸运，在浩如烟海的众多学问中已经遇到了佛法，如果遇到其他宗教，也许就会认为杀生的功德非常大，于是开始大量杀生，也有这种可能性。所以，大家应该庆幸，自己依靠非常殊胜的因缘，已经遇到了如此殊胜的吾等本师释迦牟尼佛的正法。对于这一正法，并不仅仅是口头上的赞叹，而是通过各种理证以及修道得以证实：唯有佛法才是众生远离轮回、获得解脱的正法。尤其是藏传佛教，依靠其窍诀可以真正通达佛法浩如烟海的真实教义，否则，即使遇到印度佛教，由于印度佛教高僧大德们的论典非常深奥，词句晦涩难懂，因此也就很难掌握其中所宣讲的真正奥义。像

读一卷。

46 基督教经典，包括《旧约全书》和《新约全书》。《旧约全书》即犹太教的圣经，是基督教承自犹太教的。《新约全书》是基督教本身的经典，包括记载耶稣言行的“福音书”、叙述早期教会情况的《使徒行传》、使徒们的“书信”和《启示录》。

有些人在讲《心经》的时候，虽然心里面一直认为眼耳鼻舌身应该是存在的，但是只能闭着眼睛说：眼睛没有、鼻子没有……。因为他自己毕竟是一个法师，不能在众人面前宣说违背佛教观点的语言，但他自己内心当中还是认为眼睛、鼻子应该存在。因此，依靠藏传佛教高僧大德们浅显易懂的分析辨别，便可以清晰了知哪些情况下存在、哪些情况下不存在、存在的方式如何、不存在的方式如何等等。

所以，大家在学习外道观点的过程中，首先要对佛教生起真实的信心。本论对于外道观点遮破得并不广泛，但是现在世界上各种各样的交流非常方便，导致人们的思想十分混乱，在这种时候，大家一定要坚定自己的观点，对于各种说法、观点详加辨别，否则，很容易随着他人而转，非常危险。

（三）用恒河水进行沐浴可以净除罪恶。

根登群佩说：现在依靠恒河水沐浴来净除罪障的人非常少。但以前法王如意宝去恒河时，曾听到印度的很多藏人介绍说，在洹河中沐浴的人还是非常多的。

他们的论典中说：恒河水其实是天人的水，依靠它来沐浴可以清净身体上的垢染，如此一

来，内心也会自然而然得以清净，因为身心之间存在一种直接的关系。而且，他们在未沐浴之前首先需要称量体重，如果沐浴后体重减轻，说明罪业已经清净。

对于恒河水，佛教认为它是文殊菩萨加持的智慧水，谁如果享用就会增长智慧，月称论师的传记中也有这样的记载。

（四）女人如果有子则上生善趣，因此需要生儿产子。

此派论典中说：女人一般来讲都是会下堕的，但如果来到人间后生育儿子则会有上生善趣的机会；如果生了女儿则一定会下堕恶趣；女儿如果特别多而一个儿子都没有的话，将永远无法获得解脱。

（五）奔赴沙场是福报广大的表现，如果捐躯战场则会投生善趣，因此尤为重视武力。

现在的很多恐怖分子都与他们信仰的宗教存在一定的关系，他们认为在战场上或者为了保护自己的宗教而死亡的话，就可以转生善趣。这种观点是非常不合理的。

（六）在生死攸关的时刻，为了对生命加以保护，即使进行偷盗等也可以清净罪业、获得利益。



（七）承许无实法无因而生。

这一宗派认为，一切无实法无因而产生，如虚空中的云无因而产生，太阳、月亮等自然而然出现。这种观点与顺世外道比较接近。而佛教认为，所谓无实法的本体根本不能成立。

（八）如果杀了陷害婆罗门、吠陀与上师者，则可清净罪业，这是以护持教法而得清净的。

佛教中也有降伏的说法，但是所谓的降伏与此处所说的完全不同。因为他们是以嗔恨心来杀害，佛教当中则是依靠真正具有能力的高僧大德对其进行降伏，并将其神识超度到清净刹土，如果不具足这种能力则是根本不开许的。因此二者之间存在很大的差别。

现在有个别宗教也是如此，他们认为除了自己以外，世界上的人和非人都可以杀害，尤其是其他宗教徒或世界上有名望的人，如果对他们进行杀害会具足很大的功德。

（九）转生到革日地方等或者说甚至只是接触到该地的尘土也能投生善趣。

“革日”是此宗派所承许的一座神山的名称，这其实是他们自己臆造的一种刹土。

（十）识不能证知自己。



他们也有比喻说，就像眼根不能了知自己一样，识也不能证知自己。麦彭仁波切在前面说外道和有部宗不承认自证的原因就在于此。

就如同贱种婆罗门为了对自己的女儿作邪淫等，上述外道宗派依靠各种目的创立了自己的宗派。他们的很多观点非常不如法，其中存在很多矛盾之处。但对方却义正词严地说：“现量见到的诸位仙人的词句，以比量无法推翻。”这种荒诞不经的论调，已经完全暴露了他们愚昧至极的本相。

我等本师释迦牟尼佛在佛经中说：诸位比丘，对我所说的观点应该像提炼纯金一样详加观察。按照佛教观点，不能认为：这是佛说的，因此不需要观察，只要崇拜信仰就可以了。不能这样想，即使是佛所宣说的道理，也应该依靠各种逻辑推理来证实。外道并非如此，他们认为自己的本师不能以比量推翻。

对于上述外道观点，以前的麦彭仁波切、无垢光尊者等高僧大德们是怎样遮破的，我们也应该通达这种遮破的方式，然后在自相续中生起一种坚不可摧的定解。这样一来，不论遇到什么样的违缘或者人士都有能力真正地弘扬佛法。

麦彭仁波切说：此处对外道的来源、如何建立宗派以及哪些方面不合理等，通过文字已经作了详详细细的阐述，这对很多人打开思路可以起到非常大的帮助。

的确如此，现在很多人的分别念其实与外道没有差别，大家了知外道观点之后，便可以通过佛教的智慧一一驳斥，这种方式对消除很多人的寻思分别具有相当大的帮助。

无垢光尊者非常精通外道，尤其阅读《宗派宝藏论》、《如意宝藏论》等论典，有时会想：他老人家是不是一辈子都在学习外道啊？！对麦彭仁波切来讲也是如此，他说：如果对上述外道观点详详细细地阐述也是轻而易举的，但是担心文字过多而未逐一记录下来。由于本论并不是专门遮破外道的论典，只是为了阐述实一的观点对外道来讲也不合理而对外道观点作了简略提及，因此未对其进行着重遮破。

下面对颂词作简略解释。由于胜者派与伺察派的观点基本相同，因此麦彭仁波切此处将两种观点合在一起作了宣讲。

对方说：就如同具有各种色彩的猫眼珠之本性一样，对境一切事物的形象虽然各式各样，但本体只有一个。

“猫眼珠”就是指天珠，天珠在藏地来讲是非常值钱的珠宝。他们将对境综合起来耽著为一个，实际上，从猫眼珠的本体来说虽然只有一个，但是其上有各式各样、迥然不同的颜色，因此，缘取它的识也就不仅仅是一个，而应该有很多种。因为猫眼珠上具有各种千差万别的行相，而识上却不具足如此众多行相的话，识与对境则不相符，这样是非常不合理的。

他们主张说：所知万法自性为一个整体，就像宝珠或总的花色一样。

这也是没有对总相和自相加以区分而导致的，如果从因明观点来讲就会比较简单。他们认为，猫眼珠从整体来讲是一体，从行相上来讲则具有很多。这种说法肯定不合理，因为能取的识或者所取的境如果是一体，必定导致一百个人见同一个瓶子时不会出现任何差别，因为所缘境是一体的缘故。

对方对于上述说法并不承认。他们说：具有各种颜色的花布，从布的角度来讲是一体的，在它的上面有白色、红色等各种不同的本体。而且，这些外教徒认为表达的方式有两种：一种是同时说，比如花色，“花色”当中已经包括了各种各样的颜色；另一种是以次第的方式来

说，比如白色、红色等。所以，无论次第说出还是同时说出那一事物的每种类别，实际上，事物的自性都超不出那个“唯一”。

表面来看，对于外道的观点如果未加以遮破，的确存在很多的困难，为什么呢？大多数人在听到外道的这种说法之后都会认为：对对对……，白色、红色等是次第说的，而众多、一切、万法所知等则是同时宣说的。实际上，这就是未对总相和自相作辨别而导致的。

真正来讲，外境如果具有各式各样的行相，取它的识根本不可能成为一体。而且，对方认为花布是一体的，可实际上，除了白色、红色等各种行相之外，根本不存在一个花布的整体。所以，不论是言还是分别念，对方所说的观点根本不合理。

识取受的方式也是同样，比如花布或者蝴蝶，人们在执著时会想“这是花布”、“这是蝴蝶”，而分别执著其中的白色、红色等颜色时，识也就不是一体了。语言也是这样，只是说“花色”时，语言同时缘取花色一个整体，而说“白色、红色”等的时候，语言也是分开缘取白色、红色等。因此，对方声称：识有不分开执为一体和分开执为异体两种方式。以花布或蝴蝶来



说，从本体而言是一体，从各种颜色的行相而言则是多体的。所以，人们在执著对境时，是将具有五彩缤纷的花色这一对境执著为一个整体的。

前文已经对这一问题再三分析过，此处不再赘述。

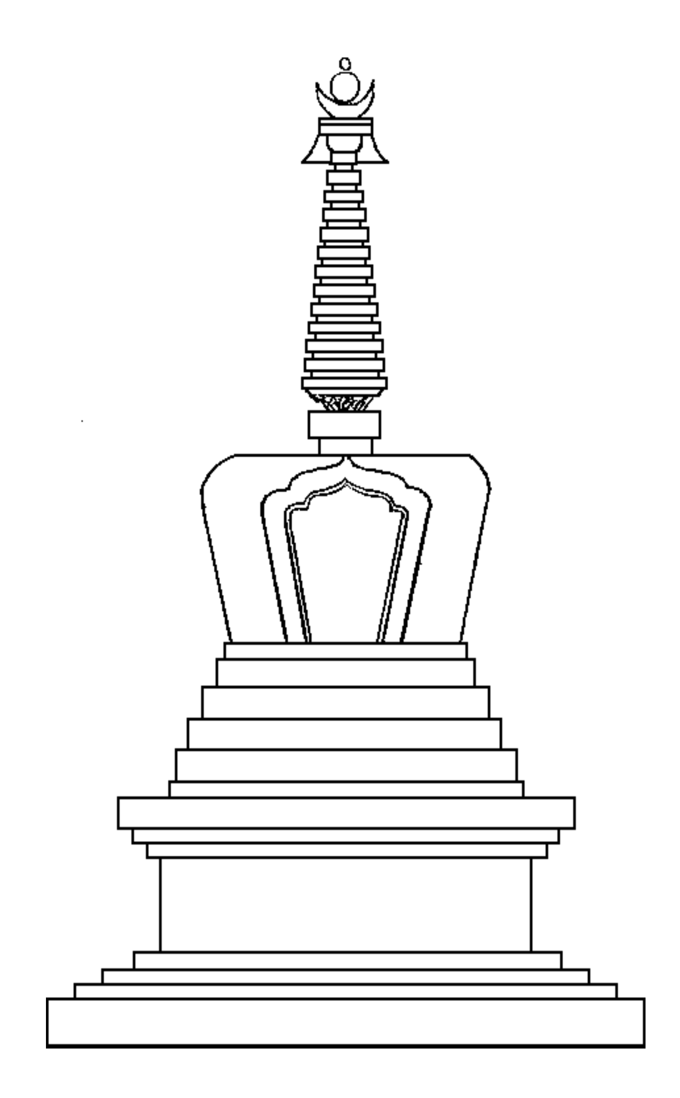
实际上，所谓花布的“一”只是假立而已，因为它是由各种颜色、各种微尘等组成的。比如经堂里的僧众是由很多人组成的，所谓的“僧众”根本不具足一个实体。可是对于这一点，对方根本未能通达。如果实有的一体中会有多体，那就没有什么不可实现的事情了！有关这方面的理证，在前文遮破实一时也已经详细讲述过了。



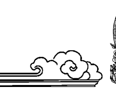
有些人从这一颂词的字面上解释说：其中的猫眼珠是指“珠之猫眼”，认为这是对境多种多样的比喻。这种理解明显不合适，由于对方承许实有，故而此处是关于“对境实有则识也应成为实有”的辩论，如果将猫眼珠作为各种各样对境的比喻，也就与对方承许的观点毫无关系。所以这种解释方法完全不合理。







菩提塔





《中观庄严论解说》思考题

第三十三课

82、所谓的中观有哪些解释方法？

83、本论为什么成为自续派、应成派整个中观之庄严？

84、“若不依俗谛，不得证真谛”等颂词有哪些解释方法？

第三十四课

85、怎样安立自他所说万法无有自性的推理？请具体说明。

86、你的相续中是否承许一种实有之法存在？请详细观察自相续，并运用此处的推理分析其是否真实存在？

第三十五课

87、什么是遍计我执与俱生我执？

88、中观应成因与因明应成因有什么差别？

第三十六课

89、本论所运用的是应成因还是自续因？印藏大德对此有何不同观点？

90、为什么说本论中的推理运用应成因和自续因都合理？

91、《因类学》说有法不成立为相似因，此论说有法不成立是真实因，此二者有何差别？




92、什么叫证成义理因和证成名言因？请以比喻说明。

第三十七课

93、本论为什么承许“自他所说法，此等真实中，离一及多故，无性如影像”既是证成名言因也是证成义理因？

94、什么叫做非遮和无遮？本论对此推理又是如何承认的？为什么？

第三十八课

95、请以教证说明通达一切万法显而无自性道理的比喻。

96、外道、有部、经部各宗派所承许的影像是什么？请以简明扼要的语言推翻他们的观点。

第三十九课

97、分别解释三相推理中的宗法、同品、异品，并举例说明。

第四十课

98、常法为什么不能产生果？

99、以理证说明实有的“一”和假立的“一”不存在的道理？通达此理有何意义？

第四十一课

100、怎样安立有部宗的三种无为法？他们所承许的“实一”的抉择灭，依靠中观理如何推翻？





101、如果前识后识所了知的是一个无为法的对境有什么过失？请举例说明。

第四十二课

102、实有的一体是否真实存在？如果认为存在，请通过理证对其进行遮破？

103、请将此处所宣讲的理证运用到自己的实际生活中，观察一下是否存在实有的一体。

104、我们在生活中可否成立假立的一体多体？如果对此进行遮破会出现什么样的过失？

第四十三课

105、“识前所显现的对境虽然有所不同，但外境是同一个”，请分别以有部宗和经部宗的观点遮破这种说法。

106、如来藏、法性等能否成立为空性？为什么？

第四十五课

107、如果承许实有一体的法，为什么就不能有其他的分类？

108、我们怎样养好智慧身体、手持正理宝剑弘扬中观利益众生？

109、大乘各地菩萨的智慧缘法界无为法时，有没有前识变后识等过失？为什么？

第四十六课



110、如果承许前识之境不跟随后识之境有什么过失？

111、为什么说起功用的有实法在讲述世俗谛时极其关键？

第四十七课

112、我们怎样理解俱生铁镣上钉上各式各样遍计我执铁钉这句话的含义？

113、以什么样的理证来推翻犊子部为主所承认的实法人我？

第四十八课

114、以农民种庄稼的比喻来说明世俗当中无欺因果以量成立，胜义当中不成立的道理。

第四十九课

115、以什么样的理证遮破虚空等能遍总法的实一？

116、由哪几个方面辨别总法与别法的差别？

第五十课

117、请详细说明无分微尘和无分刹那在名言中存在、胜义中不存在的理由。

第五十一课

118、食米派、有部、经部对微尘有无间隔的观点有何不同？怎样驳斥他们的观点？







119、若承许无分微尘，为什么不能组成粗法?

第五十三课

120、通过破斥微尘的理证如何通达内道外道所说。

第五十四课

121、有部、经部在取外境上有什么差别?

122、以比喻说明经部宗所承认的外境隐蔽分是如何显现的。

123、相识等量、异相唯识、相识各一这三种观点有什么具体差别? 自宗为什么承认相识等量呢?

第五十五课

124、麦彭仁波切怎样以其不共的理证智慧建立相识等量的合理性?

125、请用眼见花布的比喻来说明异相一识和相识各一在名言中也不合理的原因。

第五十六课

126、若一人生起眼识、鼻识等许多种识，为什么不成为多种相续的众生呢?

127、怎样认识自证的本体? 安立它的合理性是什么?

第五十七课

128、什么叫做境证? 为什么说境证是非理的?



129、如果瓶子以自相存在，那么我们的眼识怎样见到它?

第五十八课

130、为什么说有相经部宗承许眼见色法等在名言中比较合理?

131、如果承许无相有部宗的观点，为什么会导致名言中耳闻目睹等也成为无法实现的过失?

第五十九课

132、以什么样的理证破斥异相一识?

第六十课

133、怎样以无分别和分别的识来推翻相识各一派的观点?

134、相识各一派所运用的比喻为什么不合理?

第六十一课

135、以什么样的推理遮破相识各一的宗派?

136、本论当中所遮破的相识等量的宗派与自宗所建立的相识等量有什么差别?





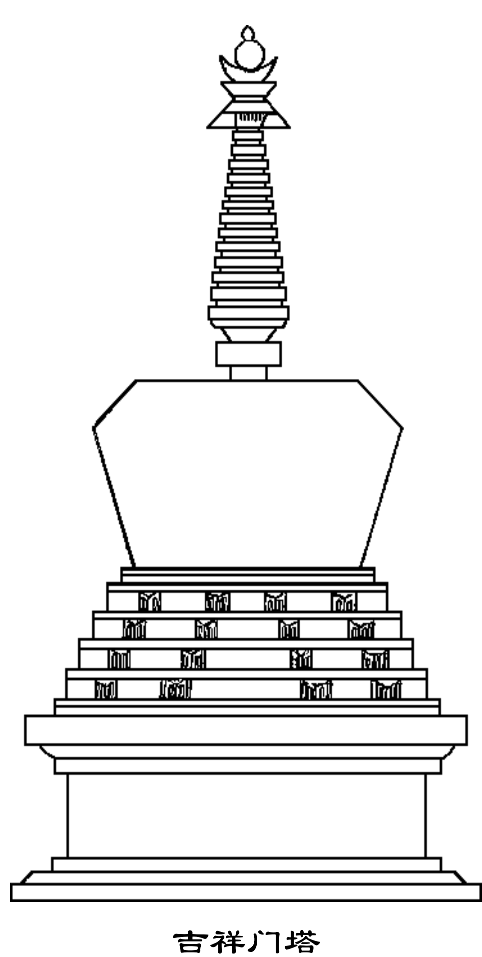






附表：内外道主要宗派观点

	宗派名称	主要观点	对二谛之承许	
			胜义谛	世俗谛
内道各宗	中观应成派	着重抉择入根本慧定远离一切戏论之实相境界	不分二谛，无有任何承许	
内道各宗	中观自续派	抉择后得位分开二谛的观点	单空	一切显现万法
内道各宗	唯识宗	以三自性——圆成实、依他起、遍计执安立万法	圆成实	遍计所执法
内道各宗	小乘二宗	外境与心识均以刹那生灭的方式存在	无分刹那、无分微尘	经过摧毁与分析可以抛弃执著心的粗大诸法
外道主要宗派	数论外道	一切所知包括在二十五谛法中	三德平衡的自性主物与神我	由主物所变化的二十三谛法
外道主要宗派	胜论外道	一切所知包括在实、德、业、总、别、合六句义中	无情法之神我	由天神变化的万物乃不稳固、具欺惑之本性
外道主要宗派	顺世外道	以一理证门、三比喻、四理论抉择万法无因而生	四大	由四大所生之万事万物不稳固、具欺惑性



吉祥门塔

